Pr. prof. dr. GEORGE REMETE

CURS de DOGMATICĂ

Anul IV, semestrul I şi II

2004-2005

DUMNEZEU MÂNTUITORUL

I. PERSOANA MÂNTUITORULUI ÎN RAPORT CU SF. TREIME

Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul şi Omul-Dumnezeu, Alfa şi Omega fiinţei, „Calea, Adevărul şi Viaţa”: adică creatorul, susţinătorul, sensul, unificatorul, şansa şi destinul lumii

Mântuitorul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sf. Treimi care, după planul veşnic şi voia lui Dumnezeu, „taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută” (Efes. 3,9), a luat şi fire omenească, născându-se ca om din Sfânta Fecioară Maria. Prin primirea firii omeneşti în persoana Sa, desigur că nu s-a schimbat nimic în firea Sa divină, pentru că ştim că toate persoanele Sfintei Treimi sunt într-o compenetrare perfectă, esenţa lor este unică şi Dumnezeu este imuabil în esenţa Sa. Deci Fiul lui Dumnezeu a primit ceea ce nu era, adică firea umană, dar a rămas neschimbat şi ceea ce era, adică firea divină.

Dumnezeirea *lui Iisus Hristos*, ca Fiu adevărat, propriu, al lui Dumnezeu Tatăl este afirmată în mai multe locuri din Sf. Scriptură. Astfel, sunt clasice, în Vechiul Testament, textul din Psalmi 2,9: „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut” şi psalmul 109,3: „Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut!”.

În Noul Testament, dumnezeirea şi deci consubstanţialitatea lui Iisus Hristos cu Dumnezeu-Tatăl este formulată răspicat, fără echivoc. Astfel, la botezul Mântuitorului în Iordan, glasul Tatălui a mărturisit: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit” (Matei 3,17); aceeaşi mărturie, cu aceleaşi cuvinte şi cu adaosul „pe Acesta să-L ascultaţi” a fost rostită şi la Schimbarea la Faţă pe muntele Tabor. La judecarea Sa în faţa arhiereului Caiafa, Mântuitorul acceptă conjurarea acestuia că este Fiul lui Dumnezeu, recunoscând „Tu ai zis!” şi este mărturisit permanent, atât înainte cât şi

după Înviere de proprii Apostoli drept „Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu” (Matei 16,16) şi „Domn şi Dumnezeu” (Ioan 20,28). Sf. Apostol Pavel spune că „Dumnezeu S-a arătat în trup” (I Tim. 3,16) şi că „în El (în Hristos) locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii” (Colos. 2,9). Iisus Hristos însuşi a afirmat consubstanţialitatea Sa cu Tatăl, zicând: „Eu şi Tatăl Meu una suntem” (Ioan 10,30). În cartea Apocalipsei, Iisus Hristos este „Fiul Omului, … cu capul Lui şi părul Lui albe ca lâna albă şi ca zăpada şi ochii Lui ca para focului” (Apoc. 1, 13-14), care se prezintă pe Sine însuşi drept „Cel dintâi şi Cel de pe urmă şi Cel ce sunt viu. Am fost mort şi iată sunt viu în vecii vecilor şi am cheile morţilor şi ale iadului” (Apocalipsa 1, 17-18). Acesta este temeiul biblic absolut.

Este adevărat că în Sf. Scriptură există şi texte care vorbesc despre o inegalitate a lui Iisus Hristos cu Dumnezeu-Tatăl. El însuşi a afirmat „Tatăl este mai mare decât Mine” (Ioan 14,28) şi „de ziua aceea (a Judecăţii) nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Matei 24,36). Este evident însă că această „inegalitate” se referă la deosebirea dintre persoana Tatălui care are numai fire divină şi persoana Fiului care are două firi iar firea umană este, evident, inferioară firii divine.

De asemenea, întrucât învăţătura Bisericii afirmă că Tatăl este unicul principiu care naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul, în Sfânta Treime, ar părea minţii omeneşti o inegalitate. Întrucât însă Persoanele divine posedă simultan şi deplin aceeaşi fiinţă divină şi sunt realmente de aceeaşi fiinţă, evident că orice inegalitate este exclusă.

Dumnezeirea Fiului a fost mărturisită constant şi de Sfânta Tradiţie, prin simbolurile de credinţă mai vechi (ca Simbolul Apostolic, Simbolurile Bisericilor din Ierusalim şi Cezareea) şi apoi formulată definitiv dogmatic în Sinoadele ecumenice, care au combătut cu argumentare teologică obiecţiile ereticilor ce contestau dumnezeirea Fiului sau egalitatea cu Tatăl.

Despre dumnezeirea lui Iisus Hristos, Sf. Atanasie cel Mare spune că este „Cuvântul netrupesc, nestricăcios şi nematerialnic al lui Dumnezeu (care, n.n.) vine în

latura noastră, nefiind departe nici înainte. Căci nici o parte a zidirii nu a rămas goală de El. El le umple pe toate pretutindeni, fiind în acelaşi timp împreună cu Tatăl Său. Dar vine pogorându-Se cu iubirea Sa de oameni şi cu arătarea Sa" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, cap. II, p- 98-99). Iar Sf. Ioan Damaschin subliniază imuabilitatea firii Lui divine, în actul întrupării: „Fiul Unul Născut şi Cuvântul lui Dumnezeu, cel care este în sânul lui Dumnezeu şi al Tatălui, cel de o fiinţă cu Tatăl şi cu Sfântul Duh, cel mai înainte de veci, cel fără de început, cel care era dintru început şi era cu Dumnezeu şi cu Tatăl şi era Dumnezeu şi există în chipul lui Dumnezeu, se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să se smerească înălţimea lui cea nesmerită, se pogoară spre robii lui prin o pogorâre inexprimabilă şi incomprehensibilă" (*Dogmatica*, III,1, p. 96). Tot Sf. Ioan Damaschin pune în evidenţă dumnezeirea lui Iisus Hristos şi divinitatea unică a creştinismului prin faptul că Întruparea lui Dumnezeu este, în cadrul fiinţei şi a raţionalităţii evidente a lumii şi în ordinea religioasă umană, „singurul lucru nou sub soare": „Şi fiind Dumnezeu desăvârşit, se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate din toate noutăţile, singurul lucru nou sub soare" (*Dogmatica*, III,1, p. 96).

Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost hotărâtă „în sfatul Sfintei Treimi, mai înainte de întemeierea lumii" (I Petru 1,20) pentru că Dumnezeu preştia căderea omului în păcat şi felul în care putea fi mântuit, însă motivul ei concret a fost necesitatea ridicării şi mântuirii omului. Sf. Ioan Gură de Aur spune că „Hristos Mântuitorul, fiind Dumnezeu, a primit trupul nostru şi S-a făcut om nu în alt scop, ci numai pentru mântuirea neamului omenesc", iar Fericitul Augustin formulează lapidar că „Dacă omul n-ar fi pierit, Fiul Omului n-ar fi venit", tot el exclamând: „O, felix culpa Adami!". Teoria Fericitului Augustin a fost reluată apoi de Duns Scotus.

Cei mai mulţi Părinţi răsăriteni afirmă cu tărie că **motivul** Întrupării a fost mult mai cuprinzător şi mai înalt şi anume *îndumnezeirea* omului, intenţie existentă în planul veşnic al lui Dumnezeu dinainte de crearea lumii şi mai presus de căderea în păcat. Cele două motive sau explicaţii ale Întrupării – apuseană şi răsăriteană - nu se

contrazic ireductibil. Ele se pot concilia, în sensul că motivul păcatului omenesc constituie cauza imediată dar aceasta se cuprinde în cauza cea mare, a îndumnezeirii.

Totuşi, trebuie observat că motivul îndumnezeirii este nu numai mai măreţ, mai subtil, mai vrednic de Dumnezeu ci şi mai cuprinzător, mai profund şi mai organic. Astfel, deja în a 2-a jumătate a sec. II, Clement Alexandrinul scria că „noi, însă, am fost înainte de întemeierea lumii (cf. Efeseni 1,4); noi, pentru că trebuia să existăm în El, am fost născuţi mai înainte în Dumnezeu, noi, făpturile cuvântătoare ale Cuvântului dumnezeiesc, datorită Căruia suntem dintru început … Cuvântul Hristos este şi cauza existenţei noastre de odinioară dar şi a bunei noastre existenţe, că acum s-a arătat între oameni însuşi Cuvântul, singurul care este şi una şi alta – şi Dumnezeu şi om – cauza tuturor bunătăţilor” (*Protrepticul*¸I,3). Iar Sf. Irineu de Lugdunum afirma tranşant că motivul întrupării a fost îndumnezeirea, zicând: „Verbum Dei, Jesum Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse” (*Adversus haereses,* liber V, praefatio, „Sources chretiennes”, nr. 153, p. 14). Având deci o întreagă tradiţie în acest sens, Sf. Atanasie cel Mare, „teologul Întrupării”, a formulat apoi clasic acest motiv ontologic al Întrupării, îndumnezeirea: „Căci El s-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiţi; El s-a arătat pe Sine prin trup, ca noi să primim cunoştinţa Tatălui; El a răbdat ocara noastră de la oameni, ca noi să moştenim nestricăciunea” (*Tratat despre întruparea Cuvântului*¸ LIV, p. 151).

Sf. Grigorie de Nazianz arată motivul îndumnezeirii ca necesar, întrucât nu este altceva decât reversul sau continuarea creaţiei: „Căci însoţindu-se cu trupul prin mijlocirea minţii, s-a făcut omul de jos Dumnezeu, fiindcă s-a îmbibat cu Dumnezeu şi s-a făcut unul, cel superior biruind, ca să mă fac atâta Dumnezeu, cât Acela s-a făcut om” (*Cuvântări teologice,* III, 19, p. 67). Teologia motivului Întrupării ca îndumnezeire a fost dusă apoi la apogeu de Sf. Maxim Mărturisitorul, într-o pătrundere unică, excepţională, nemaiajunsă. După ce repetă ideea predecesorilor, afirmând şi el că „pentru aceea s-a făcut Fiu al Omului, şi Om Dumnezeu-Cuvântul,

Fiul lui Dumnezeu-Tatăl, ca să facă dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu pe oameni” (*Capetele gnostice*, II, 25, „Filocalia” 2, p. 175), el dezvoltă viziunea grandioasă a întregii existenţe în care creaţia Întruparea şi îndumnezeirea sunt destinul final aflat însă dintru început în planul tainic al Sf. Treimi. Întruparea ca îndumnezeire arată că omul este nu numai creaţia superioară a lui Dumnezeu ci şi ţinta şi apogeul lumii, prin Hristos, Omul deplin: „Cel ce a dat fiinţă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinţei Lui, a avut înainte de toţi vecii, deci înainte şi de facerea lumii, un plan prea bun şi negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se împreună El însuşi, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas şi să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a ştiut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu sine. În acest scop a împărţit veacurile cu înţelepciune rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu” (*Răspunsuri către Talasie*¸22, „Filocalia” 3, p. 69).

Tot Sf. Maxim Mărturisitorul integrează Întruparea în lucrarea permanentă a Providenţei divine, întrucât consideră creaţia identică cu providenţa: „În raport cu teologia pură şi supremă, învăţătura întrupării este a doua. Cea dintâi se ocupă cu învăţătura supremă despre fiinţă. A doua înfăţişează lucrarea supremă a Providenţei, care a fost numită de Duhul, «Răsăritul dedesubt». Căci în învăţătura dumnezeieştii întrupări se cuprinde facerea veacurilor şi a celor din veac şi prelungirea fără hotar a vieţii celei după har şi mai presus de veacuri a făpturilor” (*Răspunsuri către Talasie*, 54, 18, p. 252).

Mântuirea omului a fost posibilă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, atât din partea lui Dumnezeu cât şi din partea omului. Din partea lui Dumnezeu a fost posibilă pentru că Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om a primit în Sine toate însuşirile firii umane, toată firea umană, căreia putea acum să-i confere puterea şi calităţile Sale divine; în acelaşi timp, El şi-a păstrat firea divină, a rămas Fiul lui Dumnezeu adevărat, a doua Persoană a Sfintei Treimi. Numai un Dumnezeu, numai o Persoană

cu puterea lui Dumnezeu putea să-i mântuiască pe oameni, dar un Dumnezeu şi cu fire de om, ca s-o poată cunoaşte fiinţial şi deplin şi s-o schimbe, s-o restaureze dinăuntrul ei prin Sine.

Din partea omului, mântuirea a fost posibilă întrucât omul, deşi nu mai era capabil să se ridice, să se mântuiască prin sine însuşi, totuşi nu era decăzut total, nu era mort sufleteşte, ci mai era capabil de intenţie bună şi chiar de unele fapte bune, aşa cum dovedesc faptele şi viaţa drepţilor din Vechiul Testament şi chiar viaţa şi istoria popoarelor păgâne.

Întruparea unei Persoane dumnezeieşti a fost aşadar hotărâtă în sânul Sfintei Treimi, pentru a realiza mântuirea neamului omenesc şi comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu. Teologii consideră că Sfânta Treime a hotărât ca pentru această realizare să se întrupeze **a doua Persoană** a Sfintei Treimi, Dumnezeu Fiul şi nu alta, din următoarele motive:

1. pentru că El, fiind deja Fiu al Tatălui din veşnicie, făcându-se acum şi Fiu al Omului, nu face altceva decât îşi continuă consecvent calitatea de Fiu.

2. Fiul, fiind Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, este firesc să fie El cel care împărtăşeşte oamenilor Cuvântul lui Dumnezeu.

3. mântuirea fiind o re-creere a lumii, este firesc să fie făcută prin Acela „prin care toate s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din cele ce s-au făcut" (Ioan 1,3).

4. Fiul este „chipul lui Dumnezeu" (II Cor. 4,4), adică al Tatălui. Omul, fiind „chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu, este firesc să fie mântuit de către Cel ce este „chipul" Tatălui.

Hristos este Răscumpărătorul lumii tocmai pentru că este şi Creatorul ei. Mântuirea în Hristos are o dimensiune cosmică, pentru că El este simultan Creatorul şi Răscumpărătorul. El, ca Logos al lui Dumnezeu a fost prezent dintotdeauna în lume, de la creaţie (cf. Ioan I, 1,2), prin raţiunile lucrurilor şi prin persoanele umane. Întrucât Crearea nu este altceva decât comuniunea existenţelor cu Dumnezeu, tot aşa

şi Răscumpărarea înseamnă refacerea acestei comuniuni, de către acelaşi Logos, la un nivel superior, desăvârşit.

Sf. Atanasie cel Mare vede motivul întrupării celei de-a 2-a persoane a Sfintei Treimi în primul rând prin aceea că Ea este ul creator al întregii lumi identic cu logosul omului: „De cine era deci nevoie dacă nu de Cuvântul lui Dumnezeu, care vede şi sufletul şi mintea şi care mişcă toate în zidire şi prin ele face cunoscut pe Tatăl. Era propriu Celui ce învaţă despre Tatăl prin purtarea de grijă şi frumoasa înlocuire a tuturor, să reînnoiască această învăţătură" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*; XIV, p. 108). Tot el adaugă însă imediat şi explicaţia că întrucât omul este chipul lui Dumnezeu iar Fiul este chipul Tatălui, „nu era cu putinţă altcuiva să rezidească în om existenţa după chipul lui Dumnezeu decât Chipul Tatălui …" (*Ibidem*, XX, p. 114). Prin urmare, Sf. Atanasie combină temeiurile întrucât consideră că raţiunea şi fiinţa sunt una în Dumnezeu.

Prin întrupare, Iisus Hristos este singura **dovadă palpabilă**, singura experienţă a lui Dumnezeu cel nevăzut, **a Fiinţei absolute**. Sf. Grigorie de Nyssa spune că „Cel care caută dovezile faptului că Dumnezeu ni s-a arătat în trup să privească la lucrările Lui. Chiar şi pentru faptul că Dumnezeu există, nimeni n-ar putea aduce altă dovadă decât mărturia lucrărilor Lui" (*Marele cuvânt catehetic*, 12, p. 55). Iar Sf. Maxim Mărturisitorul, reluând cuvântul Sf. Apostol Pavel care spune că „în Hristos locuieşte, după fiinţă, toată plinătatea dumnezeirii" (Coloseni 2,9), precum şi al Apocalipsei că „Eu sunt Alfa şi Omega, Cel ce este, Cel ce era şi Cel ce vine, Atotţiitorul … Cel dintâi şi Cel de pe urmă" (Apoc. I, 8 şi 17), afirmă că „pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos am primit toate veacurile cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfârşitul lui Hristos" (*Răspunsuri către Talasie*, 60). Iisus Hristos este **Alfa şi Omega fiinţei**, plinătatea ei, aşa cum arată Sf. Apostol Pavel: „ …ca să puteţi înţelege care este lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea … ca să vă umpleţi de toată plinătatea Lui" (Efeseni 3,17-19).

Iisus Hristos este **singurul Întemeietor** de religie universală care s-a pretins în sens propriu **Dumnezeu**.

El este **singurul Dumnezeu întrupat**, singurul care intră în contact cu oamenii. În celelalte religii, Dumnezeu rămâne departe şi este de fapt monstru, pentru că depărtarea lui arată sau ne-putinţă, sau ne-iubire. Numai apropierea e iubire.

Prin întrupare, Iisus Hristos este **singurul Dumnezeu** care arată că-i iubeşte pe oameni, întrucât este singurul Dumnezeu şi Întemeietor **care se sacrifică** pentru oameni. În Pateric, avva Isidor de la Sketis spune: „Chiar dacă-l ardeţi pe Isidor şi-i împrăştiaţi cenuşa în vânt, (cf. I Cor. ,13): «De aş da trupul meu să fie ars …», nu am nici un har, căci Fiul lui Dumnezeu a venit aici pentru noi" (ediţia Bădiliţă, p. 173). Dumnezeu putea să-l mărturisească pe om şi de departe. Dar o face numai prin iubire maximă: „Căci Cel care a întemeiat universul … de ce nu-l aduce şi pe om la situaţia dintru început, smulgându-l puterii contrare printr-o autentică şi dumnezeiască putere? Dar El întârzie, supunându-se firii trupeşti … şi străbătând pe rând toată vârsta omenească şi apoi gustând moartea …" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 15, p. 62). Iisus Hristos este singurul Dumnezeu şi Întemeietor care vine ca doctor şi păstor, ne-judecător, care dă o singură poruncă, noutate absolută, porunca iubirii.

Este **singurul** care a dat **porunca iertării** duşmanului.

Este Dumnezeul şi Întemeietorul care **mântuieşte vindecând**: „Domnul n-a venit simplu pentru a se arăta, ci pentru a vindeca şi învăţa pe cei ce pătimesc. Celui ce vrea să se arate îi ajunge să apară şi să uimească pe cei ce privesc. Dar cel ce voieşte să vindece şi să înveţe nu se mulţumeşte numai să vină, ci vrea să se facă de folos celor ce au nevoie şi să se arate potrivit cu trebuinţa lor (Sf. Atanasie cel Mare, *„Tratat despre întruparea Cuvântului*", XLIII, p. 138).

Este singurul **Dumnezeu smerit**. Împotriva celor care cred că Întruparea înjoseşte absolutul divin, Sf. Grigorie de Nyssa arată că măreţia iubirii se arată deplin numai prin coborâre, esenţa iubirii fiind smerenia: „Dar coborârea Lui la umilinţă este

un prisos al puterii Lui, care nu e în nici un fel împiedicată să facă lucruri care sunt dincolo de natură … puterea dumnezeiască şi mai presus de noi o arată nu atât mărimea cerurilor… cât coborârea ei la slăbiciunea fiinţei noastre, cum sublimul se vede în lucrurile umile şi totuşi nu se pierde …" (*Marele cuvânt catehetic*, 24, p. 85).

Iisus Hristos, luând trupul omenesc şi materia, este **singurul** Dumnezeu care **dovedeşte valoarea materiei** şi a eternităţii: „La fel, nu e necuvenit ca El, Care a orânduit toate şi dă viaţă tuturor, să se facă cunoscut, dacă voieşte, prin oameni, folosindu-se de trupul omenesc ca de un organ spre arătarea adevărului şi spre cunoaşterea Tatălui. Căci şi omenirea e o parte a totului. Şi, precum mintea, fiind în omul întreg, e făcută cunoscută prin trup, adică prin limbă … aşa Cuvântul se foloseşte de acest organ omenesc … Căci dacă ar fi un lucru necuvenit să se folosească de trup ca de un organ, ar fi necuvenit să se afle şi în lume ca întreg" (*Despre întruparea Cuvântului*, XLII, p. 138).

Prin asumarea eternă a trupului şi a materiei, Iisus Hristos se arată unicul şi deplinul **Centru şi Unificator al existenţei**, al fiinţei. Atunci prin El există o legătură reală a materiei cu spiritul, a naturalului cu supra-naturalul, întrucât El, Spiritul absolut, creatorul materiei, şi-o împropriază definitiv, vindecând-o dinăuntrul ei. Interiorul ei devine interiorul Lui şi El însuşi devine interiorul ei: „Îşi ia un chip străin, purtându-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele, ca să consume în Sine ceea ce e rău, ca focul ceara, sau ca soarele umezeala pământului şi eu să mă împărtăşesc de ale Lui, datorită . De aceea, cinsteşte cu fapta ascultarea şi face experienţa ei, pătimind-o. Căci nu ajunge dispoziţia pentru ea, precum nu ne ajunge nici nouă, dacă nu o trăim prin fapte. Fiindcă fapta este dovada dispoziţiei pentru ea" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuv. teologice*, IV,6, p. 75).

Prin asumarea umanităţii şi a materiei, Iisus Hristos constituie singura legătură şi unificare reală a fiinţei, care exclude panteismul (căci e Creatorul materiei şi rămâne distinct de ea), maniheismul (căci materia nu există de sine, nu e rea şi se salvează prin El) şi materialismul (căci destinul final şi ultimul cuvânt al fiinţei e

personalizarea întregului cosmos, dar într-o solidaritate excepţională cu întreaga existenţă). El este singurul Dumnezeu „materialist” organic, pentru care viaţa veşnică înseamnă „să mâncaţi şi să beţi la masa Mea”.

Iisus Hristos este singurul Unificator al fiinţei, al existenţei, al umanităţii şi al persoanelor umane. Este singurul Unificator al fiinţei şi existenţei pentru că este singurul Dumnezeu care a asumat în sine natura, materia şi lumea întreagă, devenindu-i imanent dar rămânând transcendent. În calitate de Creator, de Logos El a fost totdeauna centrul tuturor existenţelor ca raţiuni create de El şi explicându-se prin El: „Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfârşitul în Hristos. Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată şi rânduită unirea definitului şi a indefinitului, a măsurii şi a lipsei de măsură, a marginii şi a nemărginirii, a Creatorului şi a creaturii, a stabilităţii şi a mişcării” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, p. 327).

Unificarea făcută de Hristos este în primul rând a fiinţei, a existenţei ca tot, inclusiv umanitatea, căci în final El va fi „totul în toate” ( ). Dar pentru noi este mult mai palpabilă şi mai semnificativă unificarea umanităţii şi a persoanelor făcută de El. El este centrul organic al umanităţii, fiind „butucul viţei” (Ioan) sau butucul întregii existenţe ca roată în care se centrează toate existenţele ca spiţe ale roţii. Prin firea umană, EL este imanent tuturor şi Omul deplin, Omul exemplar, model-forţă, idee-forţă purtătoare a tuturor. Dar ultima şi maxima expresie şi specificitate a unificării Sale este unirea sa cu fiecare persoană, centrarea fiecăruia în El, singura legătură garantată absolut dar singura păstrătoare a identităţii fiecăruia: „El a primit să ia asupra Sa faţa fiecărui om lipsit şi să se unească pe Sine cu fiecare, ca niciunul dintre cei ce cred în El să nu se înalţe împotriva fratelui” (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 capete teologice*, II, 96, p. 94).

Unificarea adevărată şi deplină înseamnă atât legătura organică cât şi păstrarea identităţii, respectiv legătura conştiinţelor eterne. Cea organică El o asigură prin

aşezarea sa în centrul firii omeneşti şi prin Sf. Împărtăşanie, prin harul Său. Legătura conştiinţelor este însă cea mai interesantă. Adevărul este că pentru om singura unificare adevărată este garantarea legăturii mele cu toate conştiinţele, păstrarea amorţirii mele în ele, şi a lor în mine. Dar nimeni nu poate garanta păstrarea conştiinţelor celor morţi şi încă a tuturor, a tuturor amintirilor. Numai printr-o Conştiinţă nemuritoare, absolută şi controlată pot fi salvate conştiinţele ca amintiri.

Învăţătura despre dumnezeirea veşnică a lui Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om deplin în veşnicie, Mântuitor al omenirii şi întemeietor al religiei creştine este dogma centrală a creştinismului. *Iisus Hristos este singurul întemeietor al unei religii universale care s-a proclamat pe sine Dumnezeu*. Prin El, creştinismul se dovedeşte singura religie adevărată, adică revelată şi absolută. Este singura revelată pentru că este singura care-L înfăţişează omenirii pe **Dumnezeu întrupat** *în istorie ca om,* **revelând** *direct omenirii* **adevărul Său prin însăşi Persoana Sa**. Acest *adevăr* nu mai este transmis prin *intermediari* (precum în Vechiul Testament sau în religiile păgâne) ci este prezentat şi împărtăşit *direct şi personal chiar de Persoana absolută* Prin Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, *adevărul nu mai este o realitate teoretică care vine de departe spre om şi i se impune exterior¸* ci este Persoana absolută intrată în cea mai intimă comuniune cu el, care arată că Acest adevăr există în fiecare persoană umană şi trebuie descoperit şi cultivat. Prin Iisus Hristos, Dumnezeu nu mai este o realitate exterioară şi depărtată care se impune omului, ci este *Persoană înscrisă în istorie şi umanitate, experimentată istoric de orice om*. Numai prin El, *Adevărul şi Persoana lui Dumnezeu au devenit adevărul omului*. De aceea, prin El, numai creştinismul este religia Persoanei absolute, a Dumnezeu-Omului.

Numai *Iisus Hristos este* **faţa „umană”** *şi totuşi eternă* **a lui Dumnezeu** *către oameni*. *Prin Iisus Hristos se înfăţişează Dumnezeu oamenilor ca persoană anume, cu o faţă unică*. Persoana înseamnă un chip anume, o expresie precisă, o simţire şi o voinţă unică, specifică. Numai prin persoană există comunicarea şi sensul. De aceea,

Dumnezeu este sensul şi comunicarea cu oamenii, în chipul specific şi precis, prin Iisus Hristos. *Prin El, Dumnezeu este Cineva Anume, are un chip anume, unic, care-i priveşte pe oameni, le vorbeşte şi comunică cu ei de la persoană la persoană, „de la om la om”.* Numai această comunicare este deplină şi accesibilă pentru oameni, de aceea se poate spune că prin Iisus Hristos comunică omenirea deplin cu Dumnezeu. Chiar şi Duhul Sfânt este „Duhul Fiului” (Gal. 4,6). În toate celelalte religii şi credinţe Dumnezeu este numai o forţă nedeterminată, măreaţă, dat departe, străină, fără chip şi simţire specifice.

Prin *Iisus Hristos, creştinismul este singura religie care arată şi dovedeşte că* **Dumnezeu este mai „om” decât omul***, că este Adevărul cel mai adânc al fiinţei umane, cel mai „uman” adevăr.* Prin aceasta, *numai în creştinism Dumnezeu este realitatea interioară şi cu adevărat eficientă pentru om*¸ singura care poate vorbi de posibilitatea îndumnezeirii omului.

Atât din punct de vedere moral cât şi doctrinar, adevărul înfăţişat de El omenirii este unic, incomparabil, supra-uman şi absolut.

Absolutul moral prezentat de învăţătura şi persoana lui Iisus Hristos este mai presus de orice discuţie şi nu mai trebuie dovedit. **Absolutul doctrinar** poate fi dovedit din fiecare afirmaţie şi învăţătură a Sa. Deşi foarte simplu exprimată, orice învăţătură a Mântuitorului este noutate şi absolut în istoria umanităţii. Deşi mai interioară omului decât sinele lui, ea se dovedeşte mai presus de evoluţia gândirii omeneşti, de gândirea şi simţirea umană în general.

De asemenea, concordanţa absolută, **identitatea** *între* **învăţătura** *absolută a Mântuitorului Hristos şi* **Persoana** *Sa morală absolută* este unică şi incomparabilă.

Prin *Iisus Hristos*, Dumnezeul-Om, *creştinismul este singura* **autoritate**, *putere şi religie care-l face pe om fiinţă morală şi religioasă, adică* **liberă şi responsabilă**. Nu există libertate reală decât în legătură cu Libertatea absolută şi nu există responsabilitate decât în raport cu Responsabilitatea supremă. Numai creştinismul leagă organic libertatea şi responsabilitatea omului de libertatea şi Responsabilitatea

supremă, pentru că numai în creştinism Acest Suprem s-a făcut om, stabilind astfel o legătură veşnică între ele. *Prin Iisus Hristos, numai în creştinism Dumnezeu îl poate interpela imperativ şi suprem pe om, îi poate pretinde responsabilitate*¸ pentru că numai în creştinism Autoritatea, Libertatea şi Responsabilitatea supremă sunt unite într-o singură persoană cu libertatea şi responsabilitatea umană. Datorită lipsei lui Hristos, în toate celelalte religii omul este fie diluat şi înghiţit de natură (precum în budism, în panteism), fie i se impune arbitrar Divinitatea, ca o realitate străină, de deasupra lui (precum în mozaism şi islamism).

Numai Iisus Hristos constituie o **măsură satisfăcătoare pentru om**, conform setei lui nesfârşite – fiinţă relativă şi deficitară – de absolut: „El a creat cerul şi pământul, soarele şi luna, apele, pomii fructiferi şi fiinţele vii de tot felul. Dar, Dumnezeu, în nici una din aceste creaturi nu-şi aflã odihna … ci numai în om a binevoit, cu acesta a intrat în comuniune şi s-a odihnit în El. Vezi acum înrudirea lui Dumnezeu cu omul şi a omului cu Dumnezeu?” (Sf. Macarie cel Mare, *Omilii duhovniceşti*, XLV, p. 266). Prin măsura Lui, prin veracitatea Lui, El ne dovedeşte că este singurul Om de pe pământ, că toţi oamenii sunt umbre şi încercări de umanitate, pierdute fără El. Prin ei înşişi, oamenii n-au şansă la fiinţă. El este singurul om care şi-a păstrat fiinţa şi adevărul. Prin forţa fiinţei Lui stabilizante, cei ce se centrează în el obţin, pentru prima dată în istoria lumii, şansa la existenţă şi fiinţa autentică.

Iisus Hristos este Conştiinţa absolută, unificatoare, pentru că este unica conştiinţă divino-umană, unica **conştiinţă umană absolută**, aşa cum a remarcat poetul Boris Pasternak: „Şi-a treia zi Mă voi scula din moarte / Iar secolele, prin cea beznă grea, / Ca plutele, ca bărcile pe ape / Se vor târî la judecata Mea!” (*Grădina Ghetsimani*).

Iisus Hristos este singurul **Dumnezeu contemporan fiecăruia**. Dumnezeu nu este Dumnezeu dacă nu devine Dumnezeul personal al fiecăruia, conştiinţă distinctă la dispoziţia fiecăruia. El este „ieri, azi şi mâine acelaşi în veac!” dar şi mereu nou cu fiecare.

El îşi impune Dumnezeirea nu paseist ci contemporan. Dovada Dumnezeirii Lui o avem nu numai prin litera documentelor păstrate ci printr-o forţă pătrunzătoare până astăzi: **proprietatea** şi **suveranitatea cuvântului**. El este singurul care a vorbit propriu şi verace, singurul credibil, singurul cuvânt investit cu forţa fiinţei perene.

De asemenea, dumnezeirea Lui reiese din suveranitatea cuvântului Său, căci e singurul care a pretins la propriu: „Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece!”. Toţi ceilalţi oameni şi întemeietori au fost slujitori ai cuvântului; nici unul n-a avut proprietatea şi suveranitatea cuvântului, El însă a arătat că este proprietarul şi stăpânul cuvântului şi al adevărului.

BIBLIOGRAFIE

Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, în col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti”, nr. 4, Editura Institutului biblic al B.O.R., Bucureşti, 1982

Patericul egiptean, editura Episcopiei, Alba Iulia, 1990; Editura Polirom, Ediţia C. Bădiliţă, Iaşi, 2003

Sf. Atanasie al Alexandriei, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în col. „P.S.B.”, nr. 15, Bucureşti, 1987

Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993

Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în col. „P.S.B.”, nr. 30, Bucureşti, 1998

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele teologice*, în „Filocalia”, vol. 2, Sibiu, 1947

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia”, vol. 3, Sibiu, 1948

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în col. „P.S.B.”, nr. 80, Bucureşti, 1983

Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, în „Filocalia”, nr. 6, Bucureşti, 1977

Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, în „Filocalia”, nr. 6

Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*, Editura Polirom, Iaşi, 1997

Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*¸ Sibiu, 1943

Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*¸ Sibiu, 1991

Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*¸ Editura Anastasia, Bucureşti, 1993

Ion Bria, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992

Meletie Kalamaras, *Cine este Hristos?*, trad. de Pr. I. Buga, Editura Symbol, Bucureşti, 1995

Jacques Duquesne, *Isus*, Editura Humanitas, trad. de Petru Creţia, Bucureşti, 1995

Alexandr Men, *Fiul Omului*, trad. de Angara Nyiri, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998

Jaroslav Pelikan, *Iisus de-a lungul secolelor*, trad. de Silvia Palade, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000

John Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană,* trad, de Nicolae Buga, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997

B. Krivocheine, *În lumina lui Hristos. Sf. Simeon Noul Teolog,* trad. de Vasile Leb şi Gh. Iordan, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997.

II. PREGĂTIREA OMENIRII PENTRU VENIREA MANTUITORULUI

Prin căderea în păcat, omul a pierdut comuniunea harică cu Dumnezeu intrând în moarte biologică şi în osânda la moarte spirituală. În asemenea stare, omul nu se putea întoarce la Dumnezeu, nu se putea mântui prin propriile sale puteri. De aceea, Dumnezeu a hotărât întruparea Fiului pentru mântuirea lumii (Efes. II, 4-5; III, 4-5).

Întruparea a fost hotărâtă de Dumnezeu, din eternitate, întrucât El ştia că omul va cădea. În Sfânta Scriptură, această hotărâre din veşnicie a lui Dumnezeu, se numeşte "mai-înainte hotărâre" şi "preştiinţă" (Fapte II, 23; I Petru I,20), "taină a voii Sale, după bunăvoinţa Sa, precum mai înainte a hotărât întru Sine" (Efes. I,9), "taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu" (Efes. III,9; Rom. XVI, 25-26; Col. I,26). Hotărârea de răscumpărare în Hristos stă împreună cu planul veşnic de creaţie a lumii şi a fost rânduit "mai înainte de veci, spre mărirea noastră" (I Cor. II,7).

Motivul acestei hotărâri a lui Dumnezeu, este acelaşi ca şi al creării lumii, anume iubirea dumnezeiască: "aşa a iubit Dumnezeu lumea …" (Ioan III,16).

Răscumpărarea prin Iisus Hristos se numeşte "iconomie" sau mântuirea obiectivă (sau generală); iar însuşirea de fiecare om a acestei mântuiri, prin harul Duhului Sfânt, se numeşte "îndreptare", sfinţire sau mântuirea subiectivă.

Mântuirea a fost posibilă pentru om, dar totuşi omul nu se putea mântui singur. Mântuirea prin puterile proprii ale omului era imposibilă, din cauza gravităţii căderii. "Nici o parte a creaţiei nu putea să mântuiască creaţia, având ea însăşi trebuinţă de mântuire" zic Sfinţii Părinţi.

Condiţiile necesare mântuirii nu le putea îndeplini decât o Fiinţă absolută, atotputernică, deci numai Dumnezeu însuşi: "Eu, numai Eu şterg nelegiuirile voastre" (Is. XLIII,25). În această ordine, întruparea era necesară. Întruparea şi jertfa au corespuns Fiinţei divine şi naturii omului căzut, căci prin aceasta s-a manifestat toată bunăvoinţa divină: prin întrupare, "Mila şi adevărul s-au întâmpinat, dreptatea şi pacea s-au îmbrăţişat" (Ps. 84,10).

Necesitatea întrupării trebuie înţeleasă în sensul că ea a fost necesară pentru om, iar nu în sensul unei necesităţi pentru Dumnezeu. Dumnezeu ar fi putut mântui şi în alt mod pe om, dar a ales modul cel mai potrivit "pentru vindecarea neputinţei noastre".

Sfânta Scriptură arată participarea la mântuire a întregii Treimi Sfinte, numind pe Dumnezeu "Mântuitorul nostru": "Dumnezeu Mântuitorul ne-a mântuit pe noi prin baia naşterii celei de a doua şi a înnoirii Duhului Sfânt, pe care L-a vărsat din belşug peste noi, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru" (Tit. III, 4-6).

Pentru ce n-a trimis Dumnezeu pe Fiul îndată după cădere? Pentru că:

a. Oamenii să cunoască din experienţă şi să se convingă deplin de gravitatea păcatului;
b. Rătăcirea religioasă şi decăderea morală trebuiau să îşi ajungă culmea, pentru ca astfel răul să poată fi curmat din rădăcină şi pentru totdeauna;
c. Venirea Mântuitorului şi datele asupra vieţii şi activităţii Sale, să poată fi cunoscute cât mai bine şi de cât mai mulţi, pentru ca mântuirea să devină bun al omenirii întregi;
d. Omenirea să aibă timpul necesar ca să se pregătească pentru însuşirea dumnezeieştii învăţături;
e. Omenirea trebuia să facă şi un anumit progres pe linia aleasă de Dumnezeu pentru ca să se nască Fecioara Maria, omul curat, potrivit pentru a concepe în pântece pe Mântuitorul.

Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu este în lume de la începutul ei, pe de o parte prin raţiunile lucrurilor, pe de alta, prin persoanele umane care sunt chipurile ipostasului Lui însuşi.

Prin raţiunea lor persoanele umane pot stabili legătura cu Logosul divin, comuniunea, prin lumea lucrurilor create. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice în privinţa aceasta: "Ascunzându-Se pe Sine în mod tainic în raţiuni, Cuvântul Se oferă spre înţelegere în mod proporţional, prin fiecare din lucrurile văzute, ca prin nişte

litere, întreg şi deplin în toate şi întreg şi nemicşorat, Cel nediferenţiat şi mereu acelaşi în cele diferenţiate, Cel simplu şi necompus în cele compuse, Cel fără început în cele supuse începutului, Cel nevăzut în cele văzute, Cel nepipăit în cele pipăite … ca din toate acestea să ne adune treptat la Sine pe noi ce urmăm Lui, unificându-ne prin Duhul şi să ne ridice înţelegerea Lui simplă şi eliberată de alipirea la ele, concentrându-ne pentru El în unirea cu El atâta cât s-a diferenţiat pe Sine prin coborârea cea pentru noi" (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., 91, 1285).

Dacă noi putem cunoaşte şi gândi lucrurile, este pentru că ele sunt chipuri create ale raţiunilor unei Raţiuni personale supreme. Dacă le putem exprima prin cuvinte, este pentru că sunt cuvinte ale Cuvântului adresate nouă. Noi gândim raţional şi vorbim, pentru că suntem parteneri ai Persoanei care este Ea însăşi Cuvântul personal şi a pus în faţa noastră gândirea Sa, sau chipul creat al gândirii Sale la nivelul raţiunii şi al putinţei noastre create de exprimare, cu o putere creatoare pe care noi nu o avem.

Prezenţa Logosului divin în lume chiar în gradul slăbit de după cădere, formează baza a ceea ce numeşte teologul catolic **Karl Rahner** o "hristologie transcendentală", adică o trebuinţă după Hristos înscrisă în constituţia spirituală a omului. Rahner vede această "hristologie transcendentală" sau a aşteptării, în corespondenţa dintre persoana şi opera lui Hristos cel istoric şi "o teologie a conştiinţei", adică o "hristologie ontologică", sau o mesianitate existenţială în care hristologia testată istoric şi propovăduită se acordă cu trebuinţa de sens a fiinţei umane. Elementele acestei hristologii sunt:

a. nevoia omului de iubire absolută. O iubire absolută, care se îndreaptă radical şi fără rezervă spre un om, afirmă implicit prin credinţă şi prin iubire pe Hristos. Iubirea vrea o unitate a iubirii de Dumnezeu şi de aproapele, în care iubirea de aproapele este în acelaşi timp iubire de Dumnezeu şi de abia prin aceasta e absolută. Prin aceasta ea caută însă pe Dumnezeu-Omul, adică pe Acela care poate fi iubit ca om cu absolutul iubirii lui Dumnezeu.

b. Al doilea element al acestei hristologii virtuale sau existenţiale în om, constă în înţelegerea morţii într-un sens împlinit în moartea lui Iisus. "Moartea este o faptă în care se împlineşte toată viaţa, în care omul ca fiinţă liberă dispune de sine ca întreg, dar aşa că această dispunere este acceptarea unei dispuneri absolute de fiinţa sa în neputinţa sa radicală, care apare suportată şi e suportată în moarte.

c. Al treilea element e speranţa în viitor. Omul speră în mod real că acestor întrebări li se răspunde prin realitatea istorică. Hristos dă acest răspuns pozitiv amintitei speranţe a omului.

Încă de la săvârşirea păcatului strămoşesc, Dumnezeu a făcut promisiunea unui Răscumpărător, prin textul biblic de la Facere 3,15, numit "protoevanghelia". De atunci nădejdea unui Mântuitor a fost prezentă, mai mult sau mai puţin, la toate popoarele într-o formă sau alta, ca o dovadă în plus despre revelaţia primordială.

Popoarele păgâne au fost pregătite prin legea morală naturală, prin conştiinţa sau sentimentul vinovăţiei, al părăsirii şi neputinţei, duse până la tragic. Dovada cea mai concludentă privind conştiinţa păcătoşeniei şi dorinţa de mântuire a păgânilor o constituie existenţa jertfelor la toate popoarele. Majoritatea popoarelor păgâne au păstrat elemente din relaţia primordială, concretizate în mituri şi legende. În mitologia vechilor egipteni, zeul Horus biruieşte pe zeul rău Typhon cu înfăţişare de şarpe. Religia vechilor perşi învaţă că la fiecare 3000 de ani va veni un trimis al lui Ahura-Mazda, spre a scăpa omenirea de zeul cel rău. Ultimul trimis, Mesia se va naşte dintr-o fecioară. În religia hindusă, zeul Vişnu se va întrupa în înţeleptul Krişna pentru a scăpa omenirea de şarpele cel rău, Galua. La greci, eroului tragic Prometeu i se promite sosirea unui zeu care va mântui omenirea. Filosofii greci Socrate, Platon şi stoicii vorbeau despre Logosul divin cu caracter personal şi atribuţii de mântuire. La romani, cărţile sibiline, filosoful Cicero, poetul Vergiliu, istoricii Tacit şi Suetoniu au referinţe privind locul şi timpul venirii lui Mesia. Sfântul Iustin Martirul, Teofil al Antiohiei şi Clement Alexandrinul afirmă că înţelepţii greci au fost familiarizaţi şi chiar s-au inspirat din religia iudaică. Lucrarea pregătitoare a lui Dumnezeu în

antichitate s-a extins asupra tuturor popoarelor, desigur în moduri foarte diferite. Chiar Sfânta Scriptură sugerează această idee când afirmă: “Cuvântul era lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume” (Ioan a,9). Însuşi Mântuitorul a aflat credinţă la popoarele păgâne (“Adevăr zic vouă, că nici în Israel n-am aflat atâta credinţă”), “căci la neamuri Dumnezeu, ca un făcător de bine, nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit” (F.Ap. 14,17). Acest lucru şi explică pictarea unor filosofi greci păgâni pe pereţii mănăstirilor din Moldova.

Cuvântul lui Dumnezeu Şi-a făcut prin Revelaţia poporului evreu simţită prezenţa şi acţiunea Lui personală în relaţie cu oamenii, pregătindu-i prin ea pentru viitoarea Lui prezenţă personală. Drepţii Vechiului Testament stau în faţa în faţă cu Persoana care le adresează cuvintele şi le anunţă faptele Sale. Intră într-o relaţie directă cu El ca persoană, dar încă nu ca persoană întrupată. Persoana Cuvântului ramâne încă deasupra oamenilor, deşi Îşi face simţită calitatea de persoană şi interesul pe care-l are pentru persoanele umane. Sfântul Maxim Mărturisitorul găseşte între prezenţa Logosului, prin lucrurile şi prin raţiunea umană, şi prezenţa Lui în Vechiul Testament o identitate de fond (*Ambigua*, P.G., 91, 1280-1281).

Despre prezenţa şi lucrarea Cuvântului în Vechiul Testament ca pregătire a venirii Sale în trup, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că “înainte de venirea văzută şi în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi şi prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui” (*Capete gnostice*, III, 28; Filoc. rom., II, p. 177).

Nu numai Revelaţia culminează în Logosul întrupat ci cosmosul întreg îşi face vădită concentrarea de sensuri în Persoana lui Hristos, sau a Logosului întrupat. Baza sau fundamentul creaţiei nu este o lege impersonală sau o substanţă, ci Persoana plină de toate sensurile. Totul culminează într-o persoană, în Persoana de la care vin toate, în Ea sunt ţinute toate, în Ea se vor arăta cuprinse şi luminate toate.

Lumea a fost creată pentru om, iar acesta, pentru Hristos, în Care se realizează deplin: “Firea omului a fost constituită de la început pentru Omul cel nou (Hristos). I s-a dat minte şi dorinţă pentru Acela. Am luat raţiune pentru El, ca să cunoaştem pe

Hristos, iar dorinţă, ca să alergăm spre El. Am primit memorie ca să-l purtăm pe El, pentru că El era şi arhetipul celor creaţi” (Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, P.G., 150,680 A).

Sfântul Irineu spunea: “Hristos cel istoric a fost prototipul pe care L-a avut Dumnezeu în minte, când a creat pe primul om. Hristos era omul deplin şi desăvârşit, care avea să se arate pe pământ, iar Făcătorul a văzut de mai înainte şi a creat pe Adam potrivit cu acest prototip viitor. Prin urmare Adam a fost creat după modelul Cuvântului, Care avea să asume în timp, ca Hristos, firea omenească şi să Se arate om desăvârşit pe pământ” (P. Nellas, , p. 69).

În general, putem spune că deosebirea între pregătirea evreilor şi a păgânilor a constat în revelaţia supranaturală la evrei şi cea naturală la păgâni. Aşadar, întreaga omenire aştepta împăcarea omului şi a universului cu Dumnezeu, restaurarea naturii umane şi anihilarea păcatului strămoşesc. Sfântul Apostol Pavel spune că şi universul material “suspină şi are dureri până acum” (Romani 8,22). O astfel de lucrare de mântuire echivala desigur cu o nouă creare a lumii şi a omului.

Condiţiile necesare mântuirii nu le putea îndeplini decât o Fiinţă atotputernică şi atotsfântă, deci divină, dar şi umană, pentru a împărtăşi oamenilor în chip intim şi deplin această mântuire: “Eu sunt Cel care şterge păcatele tale şi nu-şi mai aduce aminte de fărădelegile tale” (Isaia 43,25). Venirea Mântuitorului a fost profeţită, cu amănunte, cu mult înainte, de mai multe persoane sfinte care au subliniat, fiecare, calităţile divine ale lui Mesia.

Astfel de proorocii au fost:

Despre timpul venirii:

“Şaptezeci de săptămâni sunt hotărâte … până ce fărădelegea va trece peste margini … şi se va unge Sfântul Sfinţilor” (Daniel 9,24).

Naşterea în Betleem:

“Şi tu, Betleeme, cu nimic nu eşti mai mic între miile lui Iuda, căci din tine va ieşi Stăpânitorul peste Israel, iar obârşia Lui este din zilele veşniciei” (Miheea 5,1).

Naşterea din Fecioară:

“Iată Fecioara va lua în pântece şi va naşte Fiu şi îi vor pune numele Emanuel” (Isaia 7,14).

Intrarea în Ierusalim:

“Veseleşte-te, fiică a Ierusalimului, că iată Împăratul tău vine la tine, drept şi biruitor, smerit şi călare pe asin, pe mânzul asinei” (Zaharia 9,9).

Jertfa lui Mesia:

“A fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferinţă. Şi fiindcă şi-a dat viata ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmaşii Săi şi îşi va lungi viaţa” (Isaia 53,12).

Fiul primeşte domnia veşnică:

“Fiul Omului a înaintat până la Cel vechi de zile şi a fost dus în faţa Lui. Şi i s-a dat lui stăpânirea, slava şi împărăţia iar stăpânirea lui este veşnică” (Daniel 7,14).

Vinderea pe 30 de arginţi:

“Aruncă-l olarului preţul acela scump cu care Eu am fost preţuit de ei. Şi am luat cei 30 de arginţi şi i-am aruncat în vistieria templului” (Zaharia 11,13).

Patimile:

“El a fost străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat … “ (Isaia 53, 1-12).

Sfânta Scriptură subliniază cu tărie faptul că întruparea a avut loc “la plinirea vremii” (Galateni 4,4). Aceasta înseamnă că omenirea era pregătită pentru această venire. Întruparea a răspuns deci unor **condiţii** precise, care au fost următoarele:

1. A avut loc după ce omenirea a trecut printr-o istorie îndelungată, a cunoscut gravitatea păcatului şi neputinţa salvării prin forţele proprii.

2. Decăderea morală şi religioasă a fost suficientă, pentru ca acţiunea lui Mesia să combată răul din rădăcină.

3. Vestirea lui Mesia a fost făcută tuturor popoarelor, încât mântuirea putea să devină bun al întregii omeniri.

4. Omenirea a produs din sânul ei pe cea mai curată persoană, capabilă să nască pe Mesia, adică pe Maica Domnului.

Bibliografie

Clement Alexandrinul, *Stromatele*, trad. de D. Fecioru, în colecţia "P.S.B.", nr. 5, Bucureşti, 1982

Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, trad. de D. Stăniloae, în "P.S.B.", nr. 15, Bucureşti, 1987

Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de D. Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993

Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, I, în colecţia "Izvoarele Ortodoxiei", nr. 6, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1943

Sf. Ioan Casian, *Despre întruparea Domnului*, trad. de David Popescu, în "P.S.B.", nr. 57, Bucureşti, 1990

Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea I morală*, în "Filocalia", vol. 6, Bucureşti, 1977

Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1938.

III. DEFINIREA DOGMATICĂ A PERSOANEI MÂNTUITORULUI

Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu care a luat şi trup de om, rămâne Dumnezeu adevărat şi om adevărat în veci. Fiecare fire este mărturisită biblic şi amândouă sunt unite veşnic, în chip "neamestecat şi neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit" aşa cum a formulat dumnezeieşte sfânta Biserică, prin Sinodul IV ecumenic.

Firea dumnezeiască este atestată în mai multe profeţii mesianice:

- Mesia este "născut din Dumnezeu" (Ps. 2,6)
- Mesia este "Domn şi Dumnezeu" (Ps. 109)
- Mântuitorul s-a numit pe Sine "Fiul lui Dumnezeu" şi "Fiul Domnului" (Matei 28,18)
- Mântuitorul "lucrează ca şi Tatăl" (Ioan 5,17)
- La botez, Mântuitorul este numit "Fiul cel iubit" (Marcu 1,11)
- Sf. Pavel îl numeşte "Marele Dumnezeu" (Tit 2,12)
- Apostolii îl numesc "Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (Matei 16,16).

Firea umană este afirmată în următoarele locuri: Mesia este "sămânţa femeii" şi "odrasla lui David" (Facere 3,15; Isaia 11,1).

Genealogiile de la Matei şi Luca Îl arată urmaşul unor oameni istorici, reali. În acelaşi timp, trebuie să arătăm că firea umană a Mântuitorului are *două însuşiri deosebite* faţă de ceilalţi oameni:

a. *naşterea supranaturală*

Zămislirea Mântuitorului s-a făcut printr-o lucrare divină (Luca 1,35) şi nu prin naştere omenească. Ea nu a atins sau schimbat fecioria Maicii Domnului.

b. Deşi om deplin, Iisus Hristos este fără nici un păcat

Impecabilitatea Lui este nu numai o lipsă de păcat ci o impecabilitate absolută, adică imposibilitatea de a voi, de a păcătui sau de a primi ispita.

Argument biblic:

"Cine dintre voi poate să mă vădească de păcat?" (Ioan 8,46).

Unirea ipostatică

Firea omenească şi firea dumnezeiască a lui Iisus Hristos sunt amândouă reale şi unice într-o singură persoană. Această unire se numeşte unire ipostatică, adică personală ("*ipostas*" – persoană). Numai prin această unire se arată că Iisus Hristos este cu adevărat Mântuitor, pentru că fiind Dumnezeu are putere absolută iar fiind om poate reprezenta şi mântui întreaga omenire din interior, dinăuntrul ei.

Unirea dintre firea divină şi firea omenească în Iisus Hristos se numeşte **unire ipostatică** sau unire personală (énosis hypostatiké).

În baza acestei uniri, Iisus Hristos este, din prima clipă a zămislirii Sale, Dumnezeu-om sau persoană divină în două firi. În temeiul ei, Iisus Hristos este adevărat Mântuitor. Numai Dumnezeu fiind, mântuirea realizată în El are putere şi valoare absolută; şi numai fiind om, a reprezentat omenirea, poate înfăţişa mântuirea ca operă a omenirii.

Unirea ipostatică este modelul unirii omului cu Dumnezeu.

Biserica a învăţat totdeauna dogma unirii ipostatice, dar îndeosebi a formulat-o în sinodul al III-lea ecumenic (431), condamnând nestorianismul, a precizat-o în sinodul al IV-lea ecumenic (451), împotriva monofizitismului şi în al VI-lea sinod ecumenic (680) împotriva monotelismului. Definiţia dogmatică a sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon spune: "Urmând Sfinţilor Părinţi, învăţăm în unanimitate să mărturisim pe unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, recunoscut în două firi, în chip neamestecat şi neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit, fără ca din cauza unirii să se desfiinţeze deosebirea firilor ci fiecare din cele două firi păstrându-şi însuşirile ei şi unindu-se într-o persoană şi într-un ipostas, nu în două persoane împărţit şi despărţit,

ci pe unul şi acelaşi Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Hristos". Sinodul al VI-lea ecumenic completează această definiţie împotriva monoteliţilor: "Învăţăm a mărturisi în unul şi acelaşi Hristos două firi şi două activităţi naturale, în chip nedespărţit şi neîmpărţit, neschimbat şi neamestecat; de asemenea, două voinţe naturale, nu contrare, ci voinţa omenească urmând iar nu opunându-se sau luptându-se ci mai degrabă supunându-se voinţei Lui dumnezeieşti şi atotputernice".

Firea dumnezeiască şi cea omenească s-au unit în persoana Cuvântului prin "inhabitare reciprocă", prin întrepătrundere, numită de Sfântul Ioan Damaschin **perihoreză**, care exprimă şi dualitatea firilor şi unitatea persoanei. Firea omenească, luată de Cuvântul lui Dumnezeu, nu subzistă în sine în Iisus Hristos, nu constituie o persoană deosebită pe persoana Cuvântului, ci este numai împropriată de Acesta. Cuvântul lui Dumnezeu a luat întreaga natură umană, adică cu toate notele ei fiinţiale, dar nu întreagă în sensul că ar fi cuprins în Sine toate ipostasele omeneşti. Firea omenească, al cărei principiu personal sau ipostatic s-a făcut Cuvântul, nu exista de sine înainte de a fi luată, şi nici după aceea nu constituie ea însăşi o persoană.

Împotriva nestorianismului precizăm că cele două naturi sunt unite în persoana lui Iisus Hristos în chip neîmpărţit (adiairétos, indivise) şi nedespărţit (aháristos, inseparabiliter): adică, deşi păstrate în perfecta lor integritate, nu subzistă separat în Hristos ci în unitatea persoanei Lui, iar odată unite în momentul întrupării, rămân nedespărţite pentru veşnicie.

Împotriva monofizitismului stau termenii "neamestecat" (asinchrítos, inconfuse) şi "neschimbat" (atréptos, immutabiliter), care exclud în acelaşi timp şi monotelismul. Deci, "nici Dumnezeu nu s-a transformat în fire omenească, nici firea omenească în Dumnezeire, ci fiecare din aceste naturi a rămas deplin într-o unică Persoană, cu toate însuşirile Sale". Tot aşa, cele două firi nu s-au amestecat şi schimbat, în sensul că din unire ar fi rezultat o fire nouă, ca o a treia fire.

Amestecarea celor două firi este imposibilă, dată fiind distanţa dintre ele: cea dintâi imuabilă şi nemărginită, a doua schimbătoare şi mărginită. Opera de mântuire

nu se putea îndeplini fără păstrarea integrităţii naturilor. Realitatea unirii ipostatice este mărturisită de Sfânta Scriptură în locurile în care se vorbeşte despre Întrupare (Ioan I,14; Filip. II,5; Gal. IV,4; Rom. I,3; IX,5), în care Iisus Hristos este arătat ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat, cu însuşirile dumnezeieşti şi omeneşti totodată (Ioan X,30; XIV,28; Mat. XXVI,63; VIII,20; Ioan X,15; Mc. XIII,32; Ioan II,19; III,13; VI,32; Mat. XVI,13,17, etc.), în locurile în care omului Iisus Hristos I se atribuie însuşiri dumnezeieşti, iar Dumnezeului Iisus Hristos însuşiri omeneşti (Lc. I,31; Gal.IV,4; I Cor. II,8; Fapte XX,28; III,15; Rom. VIII,32; Lc. V,24; XXI,27, etc.).

Mărturisirile de credinţă nu spun că Iisus Hristos ca persoană S-a constituit de-abia prin naşterea din Fecioara Maria, prin întâlnirea firii dumnezeieşti, care înainte de aceea n-ar fi fost persoană, cu firea omenească. Acest lucru l-a exprimat şi detaliat explicit **Leonţiu de Bizanţ**, teolog din timpul lui Justinian cel Mare. Pentru exprimarea faptului că Iisus Hristos e acelaşi ca persoană cu Fiul lui Dumnezeu dinainte de întrupare, Leonţiu de Bizanţ s-a folosit de termenul "enipostaziere". Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc nu S-a unit cu un alt ipostas omenesc, ci Şi-a format prin întrupare o fire omenească, asumată şi încadrată în Ipostasul Său cel veşnic, iar prin aceasta S-a făcut şi Ipostasul firii omeneşti.

În Iisus Hristos, natura umană a primit existenţa concretă nu ca un centru propriu, ci într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului divin al Logosului.

De o subzistenţă autonomă a naturii omeneşti în cadrul unităţii superioare şi mai largi în care a luat existenţă, nu poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De o ţinere a ei în stare de pur obiect iarăşi nu poate fi vorba, căci natura umană nu poate exista real ca atare, adică nu există neipostaziată şi deci nepersonalizată, sau nesubiectivată, lipsită de caracterul de subiect. Pe lângă aceea, Iisus Hristos n-ar fi, în acest caz, şi "om deplin".

Aşa cum firea dumnezeiască nu poate exista în concret decât în persoane deosebite, aşa şi firea omenească asumată de Ipostasul Cuvântului primeşte

caracterele personale deosebite de ale celorlalte persoane umane, formând în acelaşi timp o persoană unică cu Cuvântul.

Deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalţi oameni, stă în faptul că El ca om nu este un centru autonom de acte şi reacţii; ci centrul omenesc al acestora este în acelaşi timp şi centrul dumnezeiesc al lor şi al actelor Sale dumnezeieşti. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul.

Între oameni e un om care nu mai e centrat în el însuşi, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. În mijlocul creaţiei s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în acelaşi timp dumnezeiesc.

Din considerarea dogmei unirii ipostatice concluzionăm că:

a. Deşi, în Iisus Hristos, întreaga fire dumnezeiască s-a unit ipostatic cu firea omenească, totuşi nu s-a întrupat întreaga Sfântă Treime, ci numai Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu. Persoanele Sfintei Treimi sunt deosebite şi nu se confundă, aşa că, întrupându-se Fiul, nu s-a întrupat împreună cu Tatăl şi Duhul Sfânt. Numai Dumnezeu-Cuvântul s-a făcut om, iar celelalte Persoane treimice au participat la întrupare prin înţelegere şi bunăvoire.

b. Prin întrupare nu s-a produs nici o schimbare în Sfânta Treime şi ea nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu. Firea dumnezeiască a Cuvântului nu se schimbă prin unirea ei cu firea omenească. Fiul, făcându-se om, n-a luat firea omenească cu o persoană proprie a ei, ci şi-a împropriat-o în unitatea persoanei Sale, devenindu-i El însuşi subiect. Acelaşi Iisus Hristos este Fiul propriu al lui Dumnezeu şi Fiu al omului, neexistând în Iisus Hristos o altă persoană, deosebită de aceea a Cuvântului. Unirea ipostatică este definitivă, indisolubilă, eternă.

IV. CONSECINŢELE DOGMATICE ALE UNIRII IPOSTATICE

Din unirea celor două naturi în persoana lui Iisus Hristos decurg unele consecinţe dogmatice:

1. Comunicarea însuşirilor (antídosis idiomatón, communicatio idiomatum), în virtutea căreia, dată fiind unitatea persoanei în Iisus Hristos, firii dumnezeieşti i se atribuie însuşiri omeneşti iar firii omeneşti însuşiri dumnezeieşti. Însuşirile unei firi se comunică celeilalte prin intermediul persoanei, dar fără ca o fire să se schimbe în cealaltă. Sfânta Scriptură spune despre Iisus Hristos-Dumnezeu că a câştigat Biserica cu propriul Său sânge (Fapte XX,28), că a pătimit (Evrei V,8), sau despre Iisus Hristos – omul că este venit din cer (I Cor. XV,47), „Cel ce s-a coborât din cer, Fiul omului care este în cer" (Ioan III,18), că este Domn al Sâmbetei (Mat. XII,8), că iartă păcatele (Lc. V,24), că va judeca pe vii şi pe morţi (Mat. XXV,31).

Sfântul Ioan Damaschin zice: „Când este vorba de ipostas, fie că-L numim după cele două firi, fie că-L numim după una din părţi, îi atribuim însuşirile celor două firi. Acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare dă celeilalte propriile ei însuşiri, în virtutea identităţii ipostasului şi întrepătrunderii reciproce".

După Hristu Andruţos, baza şi criteriul oricărei comunicări a însuşirilor o formează propoziţia „Dumnezeu este omul şi omul este Dumnezeu", nu însă „Dumnezeirea este omenire sau om, ori omenirea este Dumnezeire sau Dumnezeu". Aceasta înseamnă că nu se petrece o comunicare directă de la firea dumnezeiască la firea omenească ci numai întrucât sunt în aceeaşi persoană. Comunicarea însuşirilor are loc numai când firile sunt considerate în unirea lor ipostatică, deci în concretul personal căruia aparţin, iar nu în abstract, nu considerate de sine şi aparte. Căci nu din cauza lor, privite în sine, ci din cauza identităţii persoanei însuşirile unei firi se atribuie celeilalte. Cuvântul îşi împropriază cele omeneşti şi împărtăşeşte trupului cele

ale Lui proprii: lucrările lui Iisus Hristos sunt dumnezeieşti şi omeneşti în acelaşi timp.

Concepţia luterană despre omniprezenţa trupului Mântuitorului, inventată ca suport pentru teoria impanaţiei euharistice, este o alterare a înţelesului comunicării însuşirilor, reamintind monofizitismul şi dochetismul: monofizitismul, pentru că atotprezenţa şi nemărginirea fiind incomparabile cu firea umană, aceasta nu le poate avea sau primi fără să se schimbe. A spune că firea omenească este omniprezentă înseamnă a o anula sau desfiinţa ca fire omenească sau a o considera ca absorbită de cea dumnezeiască. Iar dochetismul, pentru că trupul Lui nu mai e fizic, real, ci aparent.

În cazul nemărginirii şi necircumscrierii trupului Mântuitorului, toate evenimentele din viaţa Sa n-ar mai putea fi privite ca evenimente reale şi determinate ci numai aparente.

Întrucât Hristos, Dumnezeu este ipostasul ambelor firi, şi întrucât în acest unic Ipostas subzistă şi sunt activate însuşirile ambelor firi, prin acest Ipostas se stabileşte o comunicare reală între însuşirile şi lucrările acestor două firi. Datorită Ipostasului comun se menţine aşadar atât nemodificarea esenţială a celor două firi, cât şi comunicarea lor reală, prin care se evită separarea lor. Dacă nu s-ar face această comunicare, Ipostasul S-ar manifesta când ca pur dumnezeiesc, când ca pur omenesc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul redă astfel comunicarea însuşirilor celor două firi: „Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu era activată în chip nedespărţit de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat şi una şi alta, ca Dumnezeu mişca umanitatea, iar ca om descoperea dumnezeirea proprie. *Pătimea dumnezeieşte*, ca să zic aşa, căci suferea de bună-voie, deoarece nu era un om simplu, şi *săvârşea minuni omeneşte*, căci le săvârşea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încât patimile sunt minunate şi noi, prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile sunt pătimite, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârşea" (P.G. 91, 105 B).

În Hristos însuşirile celor două firi se menţin până la un grad, încât cele omeneşti pot fi cunoscute ca omeneşti. Dar totdeauna ele se îmbibă de însuşirile celeilalte firi. Aceasta înseamnă o îndumnezeire a firii omeneşti până la un anumit grad încă în existenţa pământească. Îndumnezeirea ei va fi deplină după Înviere. Dar şi atunci, prin cugetare se va recunoaşte ce e îndumnezeit şi ce îndumnezeieşte, adică firea omenească în deosebirea ei de cea dumnezeiască, deşi în realitate nu se poate despărţi şi nici chiar distinge una de alta.

În alt loc, Sfântul Maxim afirmă pe de o parte păstrarea însuşirilor şi lucrărilor fiecărei firi, dar pe de altă parte, activarea lor prin participare sau comunicare reciprocă: „Căci deşi privind deosebirea părţilor Lui, atribuim după cuviinţă cele dumnezeieşti dumnezeirii şi cele omeneşti din El omenităţii, totuşi din cauza unirii, cele proprii fiecărei firi le ataşăm prin comunicare reciprocă celeilalte. De aceea, numim pe Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului (nu de pe urma păcatului, n.n.) şi trup «asumat şi devenit ceea ce e şi cel ce L-a uns» şi îndrăznesc a spune, după dumnezeiescul Grigorie (Cuv. 42), «împreună-Dumnezeu»; pentru că nu lucra nici cele dumnezeieşti numai ca Dumnezeu, căci le lucra prin trup însufleţit mintal şi unit cu El după ipostas, şi nu prin dumnezeirea dezvăluită, ca mai înainte; nici cele omeneşti numai ca om, fiindcă prin stăpânire era infinit în putere, nu supus necesităţii" (*op.cit,* col. 120 A).

În definiţia Sinodului V ecumenic se spune: „Şi precum preasfântul şi neprihănitul Lui trup, însufleţit şi îndumnezeit fiind, nu a fost desfiinţat, ci a rămas în definiţia şi în raţiunea Lui, aşa şi voinţa Lui omenească îndumnezeită nu a fost desfiinţată, ci mai degrabă s-a păstrat, cum zice Grigorie Teologul, căci fiecare chip lucrează cu participarea celuilalt (în comunicare şi în comuniune cu el)".

2. Îndumnezeirea firii omeneşti în Iisus Hristos.

Îndumnezeirea înseamnă ridicarea firii umane la cel mai înalt grad de desăvârşire posibilă pentru ea, dar fără să-şi piardă calităţile proprii. Dogma aceasta este cuprinsă în definiţia dogmatică a Sinodului al VI-lea ecumenic: „Precum prea

sfântul şi neprihănitul trup (sarx) al lui Iisus Hristos, fiind îndumnezeit (theótheisa), nu s-a nimicit ci a rămas în starea lui cea omenească, tot astfel aceasta fiind îndumnezeită nu s-a nimicit ci a rămas întreagă”. Trebuie să se ştie că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, că s-a făcut asemenea lui Dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări a firii, ci, după cum spune Sfântul Grigorie Teologul, dintre firi una a îndumnezeit, alta a fost îndumnezeită. „Iar eu, zice Sfântul Ioan Damaschin, îndrăznesc să spun că a fost făcută asemenea lui Dumnezeu”. Îndumnezeirea înseamnă maxima ridicare şi perfecţionare a acestei firi, dar în limitele ei, şi nu lărgire la dimensiuni divine sau schimbare de natură. Ea primeşte daruri care o înalţă, daruri care se referă îndeosebi la cunoştinţa şi la voinţa naturii omeneşti.

3. Lipsa de păcat în Iisus Hristos

Un progres moral în Iisus Hristos este de neconceput, din cauza unirii naturilor în persoana Logosului. Opinia lui Teodor de Mopsuestia că Hristos s-a perfecţionat moral, a fost condamnată de Sinodul al V-lea ecumenic (can. 12). Voinţa omenească este dumnezeieşte călăuzită, îmbogăţită cu harul, încât devine absolut inaccesibilă păcatului. Sfântul Ioan Damaschin zice: „Nu spunem că activitatea firească a ei a fost modificată, ci că s-a unit cu voinţa Lui dumnezeiască şi atotputernică şi a devenit voinţa Dumnezeului înomenit … Voinţa omenească urma şi se supunea voinţei Lui; nu se mişca prin propria ei opinie, ci voia pe acelea pe care le voia voinţa Lui dumnezeiască”.

Sfânta Scriptură mărturiseşte lipsa de păcat numindu-l „sfânt” încă înainte de a se naşte (Lc. I,35); tot aşa şi lipsa oricărui păcat personal (Ioan VIII,46; XIV,30; I Ioan III,5; I Petru II,12; Is. LIII,9; Evrei IV,15). Sfinţii Părinţi mărturisesc această lipsă, bazând-o pe conceperea supranaturală din Duhul Sfânt şi pe unirea ipostatică.

Lipsa de păcat nu este numai o nepăcătoşenie de fapt sau relativă - adică putând păcătui dar nevoind să păcătuiască - ci nepăcătoşenie perfectă sau absolută, neputând păcătui, neputând voi răul. Aceasta decurge din unirea ipostatică. Dumnezeirea lui Iisus Hristos implică impecabilitatea Lui absolută.

Păcatul este iubire de sine, opoziţie faţă de Dumnezeu. În Hristos însă, natura umană nefiind conturată într-o persoană aparte ci primită în persoana Cuvântului, iubirea faţă de sine este identică cu iubirea faţă de Dumnezeu.

Lipsa păcatului este implicată şi în misiunea de Mântuitor. Fără absoluta lipsă de păcat, înfăptuirea mântuirii n-ar fi fost posibilă.

Iisus Hristos, luând natura omenească reală şi deplină, a luat-o totuşi cu slăbiciunile şi efectele ei fireşti; nu cele reproşabile sau păcătoase, ci cele ireproşabile. Pe acestea şi le-a însuşit organic, fiinţial, deodată cu firea umană. A acceptat de bună voie suferinţa, n-a anulat patima ireproşabilă. Ispitele cărora a fost supus Iisus au fost suferinţe reale, pătimite sub greutatea slăbiciunilor umane, dar însoţite de încordarea de voinţă a Mântuitorului. Iisus nu putea păcătui, pentru că voinţa Lui umană, deşi încordată în luptă reală, rămânea subordonată voinţei lui Dumnezeu şi nu se putea lăsa să fie covârşită de suferinţă. Patimile Mântuitorului sunt purtate totdeauna biruitor.

Rostul asumării de către Iisus Hristos a pătimirilor curate stă în aceea ca, luând natura umană încărcată cu aceste patimi, s-o întărească prin biruinţa asupra lor, s-o înalţe şi s-o spiritualizeze dinăuntrul ei însăşi. În patima lui Iisus, ispita şi păcatul au devenit pentru întâia oară neputincioase faţă de natura omenească.

Păcatul e o închidere a omului faţă de Dumnezeu, o voinţă de a nu mai ţine seama de El, de a uita de El; e o duşmănie faţă de El. Dar păcatul e o închidere şi către semeni.

Umanitatea lui Hristos participă la comuniunea desăvârşită a Fiului cu Tatăl şi cu Duhul. Ea nu poate manifesta o „duşmănie" faţă de Dumnezeu, căci Ipostasul ei e Fiul lui Dumnezeu însuşi. Dar nu se poate închide nici semenilor, pentru că Ipostasul divin în care subzistă real nu are nici „duşmănie" faţă de oameni, nici o voinţă de a se afirma împotriva lor, nici o teamă de strâmtorare din partea lor.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat că slăbirea firii prin păcat a adus cu ea afectele care se activează aproape totdeauna asociate cu păcatul. Se pare că în oarecare grad aceste afecte au existat şi în starea primordială, dar ele în loc de a fi

depăşite prin intensificarea lucrării Duhului în natura umană s-au dezvoltat prin slăbirea lucrării Duhului şi a naturii umane. Pe de altă parte, voinţa naturii umane care se activează prin ipostasul propriu la omul obişnuit, ia în acesta forma unor decizii alese de liberul arbitru. Iar în acest liber arbitru e dată posibilitatea activării păcătoase a afectelor, sau a nerezistenţei la pornirea lor de a se activa în forma păcătoasă. *Sfântul Maxim socoteşte că în Hristos n-a existat un liber arbitru uman, pentru că nu a existat un subiect uman care să decidă în mod deosebit de Dumnezeu,* ci numai voinţa naturală a firii care trecea în hotărâri concrete prin Ipostasul Cuvântului întrupat, şi care nu avea un liber arbitru ce ar fi putut alege păcatul. Iar Ipostasul Cuvântului activa totdeauna voinţa conform cu firea, ceea ce era conform şi cu voia Sa divină.

E necesar însă să precizăm că firea omenească asumată de Dumnezeu-Cuvântul era slăbită în urma păcatului strămoşesc şi deci suferind de afectele ireproşabile: voinţa ei naturală stătea sub presiunea foametei, a setei, a fricii de moarte, ca a noastră. De aceea, voinţa Lui omenească trebuia să lupte contra acestor afecte, ca să rămână conformă voii dumnezeieşti. Desigur Dumnezeu o întărea cu puterea din firea Lui dumnezeiască, dar nu voia să o copleşească în aşa fel încât voia omenească să nu mai trebuiască să lupte. Firea dumnezeiască întărea voia omenească pentru ca să vrea, nu întărea firea omenească în sensul de a o face nesimţitoare la afecte, sau nu le micşora pe acestea în mod direct. Cel care nu vrea, nu mai e om; sau nu mai e un om tare. Nu mai e un partener demn al lui Dumnezeu, ci un obiect în mâna Lui.

Deci dacă afectele şi moartea şi-au schimbat în mod efectiv rostul, şi l-au schimbat numai în Hristos şi prin Hristos, Care n-a mai avut păcatul legat de ele.

Dar fără suportarea lor, ele nu pot fi depăşite. Căci numai prin suportarea lor, fără a le lăsa să rodească păcatul, ele şi-au pierdut puterea. Într-un trup care n-ar avea trebuinţe, sau care n-ar avea nici o sensibilitate la durere, nu s-ar încorda voinţa ca să le suporte fără păcat şi nu s-ar goli prin voinţă de puterea lor.

Aceste afecte, sau pătimiri, împreună cu coruptibilitatea şi cu moartea de pe urma păcatului, sunt blestemul cu care S-a identificat Hristos, luându-l asupra Sa, ca să ne răscumpere din blestemul legii (Gal. 2,13).

Prin acestea, El a cunoscut în propriul Său trup urmările păcatului; dar în acelaşi timp, desfăcând legătura dintre ele şi păcat, a golit atât puterea lor cât şi a păcatului, căci acestea se alimentează în mod reciproc. Puterea păcatului a desfiinţat-o însă şi în semenii Săi şi prin aceasta a micşorat şi puterea afectelor în ei. Dar nu din afară, ci făcând să iradieze puterea pentru aceasta din lăuntrul Său, întrucât a desfiinţat în Sine legătura dintre afecte şi păcat.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că în agonia din Ghetsimani, Iisus Şi-a lăsat firea omenească „privată de lucrarea Lui, ca să-i arate slăbiciunea şi să-i adeverească realitatea. Altădată, o acoperă, ca să afli că nu era om simplu” (*Opuscula theol. et polemica*, P.G. 91, col. 164). Dar nici atunci n-a fost firea omenească cu totul lipsită de o putere a Cuvântului, ca ipostas al ei. Căci ea nu s-ar fi gândit niciodată să se opună lui Dumnezeu, Care voia ca ea să accepte moartea spre a o birui. Sfântul Maxim vrea să spună că Cuvântul i-a dat numai atâta tărie, câtă îi lăsa ei latitudinea să lupte pentru a se menţine în acord cu voia lui Dumnezeu.

E de menţionat că coruptibilitatea trupului Domnului n-a trecut niciodată în act, fiind oprită de Duhul Sfânt. Leonţiu de Bizanţ spune: „Faptul că a murit e al nostru şi leac al mortalităţii noastre. Faptul că nu s-a corupt s-a datorat puterii Cuvântului, care a împiedicat experienţa ei, neîngăduind trupului să se corupă” (*Contra Nestor et. Eutych*, P.G. 86, 1, col. 1348).

4. Din unirea ipostatică rezultă că se cuvine **o singură închinare lui Iisus Hristos**, atât după Divinitate cât şi după omenitatea Sa. Deşi natura omenească rămâne natură omenească, totuşi, primită în unitatea ipostasului divin devine proprie Cuvântului. Nu-i cu putinţă să se aducă dumnezeirii Lui o închinare, (adorare), iar omenităţii Lui altă închinare, (venerare). Hristos fiind unul, tot ce se cuvine Lui ca persoană I se cuvine în întregimea persoanei Sale, deci ambelor Sale naturi.

Sfânta Scriptură arată că Fiului întrupat I se cuvine aceeaşi cinstire ca Tatălui: „Toţi să cinstească pe Fiul precum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinsteşte pe Fiul nu cinsteşte nici pe Tatăl care L-a trimis" (Ioan V, 22-23). Tot aşa, la Apocalipsă V, 11-13; Mat. XXVIII,17; Fapte VII,13-14; Evrei I,6; I Cor. XV,27; Efes. II,6. Chiril al Alexandriei, în a 8-a anatematismă, condamnă pe cei ce nu aduc o singură închinare, (adorare) dumnezeiască, lui Dumnezeu Cuvântul întrupat. În Sinodul al V-lea ecumenic, can. 9 şi în al VII-lea ecumenic, can. 5, se zice: „Noi nu adorăm trupul despărţindu-l de Cuvântul, nici voind să adorăm Cuvântul, nu-L despărţim de trup ci fiindcă ştim că Cuvântul s-a făcut trup, îl recunoaştem pe Acesta însuşi, chiar în trup fiind, Dumnezeu. Cine este, deci, aşa de fără de minte, ca să zică Domnului: ieşi din trupul Tău, ca să Te ador?". Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Cu adevărat lucru mare şi minunat este că trupul nostru şade în cer şi primeşte închinare de la îngeri, arhangheli, serafimi şi heruvimi". De asemenea, Sfântul Ioan Damaschin zice: „Unul este Hristos, Dumnezeu desăvârşit, Căruia împreună cu Tatăl şi cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune împreună cu prea curatul Lui trup, deoarece nu susţinem că trupului Lui nu i se cuvine închinare. Trupul este adorat în singurul ipostas al Cuvântului, care s-a făcut ipostasul trupului. Prin aceasta nu ne închinăm făpturii, căci nu ne închinăm trupului Lui ca unui simplu trup, ci ca unuia unit cu Dumnezeirea".

Lui Hristos I se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu, pentru că închinarea se adresează Persoanei, iar Persoana lui Hristos e una: Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Închinarea e parte dintr-un dialog, iar dialog nu e decât între persoană şi persoană. Dialog nu poate avea loc între persoană şi natură, fie ea chiar natura unei persoane şi chiar a Persoanei lui Iisus Hristos. Dacă I-am da lui Hristos două feluri de închinări, L-am împărţi în două persoane.

Hristos nu e dublu ipostas, ci acelaşi ipostas are o calitate dublă: de Dumnezeu şi de om. Fiind acelaşi şi Dumnezeu adevărat şi om adevărat, Hristos însuşi ca om nu Se închină nici o clipă Sieşi, pentru că în acest caz S-ar dedubla ca ipostas. Chiar în stare de oboseală, de ignorare a celei de a doua veniri ale Sale, de rugăciune către

Tatăl, de împlinitor al poruncilor pe care le dă şi altora, El are totodată conştiinţa că e Fiul lui Dumnezeu. În cea mai accentuată chenoză, El Se ştie ca Dumnezeu în stare de coborâre. Aceasta înseamnă că prin faptul că S-a făcut om nu s-a introdus nici o ştirbire în egalitatea şi deofiinţimea Fiului cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Deşi e şi om, Iisus Hristos Îşi păstrează poziţia Lui cea din veci în Sfânta Treime. Deşi a devenit şi om, El rămâne în unitatea de fiinţă cea din veci cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi are şi în această calitate slava pe care a avut-o înainte de a fi lumea (In. 17,5). E o slavă care se răsfrânge asupra tuturor oamenilor uniţi cu Hristos (2 Tes. 3,14). El e Pantocratorul în trupul omenesc. În ochii Lui omeneşti, luminoşi „ca para focului", (Apoc. 19,12), străluceşte infinitatea Tatălui şi a Duhului Sfânt. Şi tot prin ochii Lui ni se arată iubirea Sa dumnezeiască nesfârşită.

5. Din unirea ipostatică rezultă că **Fecioara Maria este adevărată Născătoare de Dumnezeu**. Omul Iisus Hristos fiind unul născut al lui Dumnezeu, Fecioara Maria care l-a conceput şi născut este adevărată Născătoare de Dumnezeu. Sensul dogmei nu este că Fecioara Maria a născut firea divină, ci că ea a născut pe Dumnezeu-Omul. Ea a născut pe Domnul după umanitatea Sa, dar totuşi nu este Născătoare de om, căci umanitatea Domnului este unită ipostatic cu Dumnezeu-Cuvântul, care şi-a împropriat-o şi a îndumnezeit-o. Zămislirea şi naşterea aparţin Persoanei divine a Cuvântului; iar cea în care se zămisleşte şi care naşte este în mod necesar Născătoare a acestei persoane: „Fecioara n-a născut un om simplu ci pe Dumnezeu întrupat, care nici nu şi-a adus trupul din cer, nici nu l-a creat din nimic, nici n-a trecut numai prin Fecioara, ci l-a luat din Maica Lui, în chip minunat" (Sfântul Ioan Damaschin).

Pe temeiul Sfintei Scripturi (Lc. I, 35,43; Rom. I,3; XIX,5; Gal. IV,4) şi al Sfintei Tradiţii, Biserica a învăţat totdeauna că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu. „Căci, zice Sfântul Chiril al Alexandriei, dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, cum nu e Născătoare de Dumnezeu aceea care L-a născut, Sfânta Fecioară? Această credinţă a noastră ne-au predat-o dumnezeieştii ucenici, chiar dacă nu pomenesc cuvântul". Ioan Damaschin spune că: „Dumnezeu s-a născut

din ea, nu în sensul că Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenţei, ci în sensul că însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl, în zilele cele mai de pe urmă, pentru mântuirea noastră s-a născut din ea, fără să se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut un simplu om ci Dumnezeu adevărat; şi nu un Dumnezeu simplu ci un Dumnezeu întrupat. Cuvântul nu şi-a pogorât din cer trupul, care să fi trecut prin ea ca printr-un canal, ci a luat din ea un trup deofiinţă cu noi, pe care l-a ipostaziat în El însuşi. Căci dacă şi-ar fi adus trupul din cer şi n-ar fi luat firea noastră, la ce mai foloseşte înomenirea? Înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul pentru aceasta s-a făcut, ca însăşi firea care a păcătuit să învingă pe tiranul care a înşelat-o şi astfel să se elibereze de stricăciune … Pentru aceea, pe bună dreptate şi cu adevărat numim Născătoare de Dumnezeu pe Sfânta Maria. Acest nume constituie toată taina întrupării".

Niciodată nu se naşte o fire, ci un ipostas, care în ordinea omenească este o persoană, căci firea nu vine la subzistenţă reală decât ca persoană. Persoana care Se naşte din Fecioara Maria este identică cu Persoana Cuvântului dumnezeiesc, Care prin Întrupare Se face şi persoana firii omeneşti.

Leonţiu de Bizanţ foloseşte un alt argument pentru unitatea Persoanei care Se naşte din Fecioara Maria: <u>unicitatea Persoanei</u> manifestată <u>în toată multiplicitatea actelor Ei</u>, în orice amănunt al manifestărilor Ei. „Corespunzător dominării părţii dumnezeieşti şi urmând cu evlavie Sfintei Scripturi, numim Dumnezeu pe întregul Hristos, mai ales pentru că trăsătura cea mai proprie a lui Dumnezeu o observăm în El întreg şi nu numai într-o parte. Aceasta este nepătimirea. Pe lângă toată fapta vrednică de Dumnezeu o cunoaştem în El întreg" (*Adversus Nestor*, P.G., 86,1, col. 1705). El a insistat să Se numească Fiul Omului, pentru a arăta că, deşi e Dumnezeu, S-a făcut cu adevărat Fiul omului. Numai întrucât Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Fecioarei, S-a făcut El Fiul omului şi Fratele oamenilor, şi prin aceasta i-a făcut pe oameni fii ai lui Dumnezeu. Numai aşa Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a împărtăşit de

pătimirile noastre şi de moartea noastră şi prin aceasta le-a biruit. Numai aşa a îndumnezeit firea omenească.

Naşterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară a ţinut seama de neputinţa firii umane de a se mântui prin ea însăşi, de a sparge orizontul închis al umanului supus repetiţiei şi morţii, de a încadra pe toţi în şirul celor „născuţi” din Dumnezeu.

Din acest punct de vedere, naşterea lui Dumnezeu-Cuvântul ca om este o naştere unică, neavând nimic din naşterea celorlalţi oameni. „Nici prima lui naştere «din Tatăl», nici a doua nu a avut ceva comun cu a altcuiva” (Leonţiu de Bizanţ, *Adv. Nestorianus*, libr. IV, P.G., 86,1, col. 1669 B). Ea nu e o naştere din necesitatea firii, ci din bunăvoirea lui Dumnezeu (Idem, *op.cit*, col. 1709).

Faptul acestei naşteri minunate nu e un fapt de natură, ci un fapt al copleşirii naturii de către Duhul dumnezeiesc, într-un mod cu mult mai deplin decât în naşterea celorlalţi oameni. De aceea, în Evanghelii şi în Simbolurile de credinţă ale Bisericii primare se atribuie un rol decisiv Duhului Sfânt în zămislirea şi naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om. Leonţiu de Bizanţ zice: „Trupul îşi ia fiinţa din Duhul Sfânt, prin lucrarea Lui creatoare, iar din Născătoarea de Dumnezeu a luat materia substanţei lui; iar Cuvântul S-a sălăşluit în templul creat de Duhul Sfânt de la prima lui configurare, neaşteptând desăvârşirea templului, ci de la primul început al negrăitei iconomii (întrupări), unindu-Se cu laboratorul firii, S-a îmbrăcat în zidirea Sa. Căci nu s-a format întâi trupul, ca să intre după aceea în el din afară, ci El însuşi îmbrăcându-Se în el, imprimă în Sine chipul nostru (*Contra Nestor. et. Eutych*, P.G., 86,1, col. 1343 A).

Cine nu face totul pentru puritate, nu poate fi sfinţit de Duhul şi copleşit de El. Cine nu se dăruieşte integral lui Dumnezeu, într-o deplină eliberare de pasiuni, nu-L poate primi integral pe Dumnezeu ca persoană, pentru a-şi afla în El personalizarea deplină. Leonţiu de Bizanţ observă că şi mamele altor prooroci au fost sfinţite de Duhul şi prin aceasta şi proorocii ce se aflau în pântecele lor (Ieremia, Ioan Botezătorul, etc.). „Dar numai Născătoarea de Dumnezeu este în particular cea care a avut pe Duhul însuşi, umbrind-o şi sălăşluit în ea, şi L-a născut pe Cel conceput ca

ipostas al trupului luat din ea. Căci nu a născut pe cineva sfinţit, ci pe Sfântul care, născându-Se din ea, a şi sfinţit-o”. Calitatea Mariei de Născătoare de Dumnezeu şi fecioria ei ţin una de alta. Dacă s-a petrecut cu ea minunea zămislirii nu se putea ca ea să nu rămână şi după aceea total dăruită lui Dumnezeu, adică fecioară. Cea care L-a ţinut în braţe pe Fiul lui Dumnezeu ca om şi se împărtăşea de puritatea Lui, - eliberându-se de păcatul strămoşesc în momentul sălăşluirii Lui în ea - la zămislirea Lui ca om nu se putea să nu rămână fecioară.

V. CHENOZA

Întruparea constituie şi rămâne un mare mister al credinţei creştine. Acţiunea prin care persoana a doua a Sfintei Treimi a acceptat şi a putut să coboare până la nivelul condiţiei umane, să ia trup de om şi să se smerească până la suferinţă şi moarte, se numeşte *chenoză*. Numele acestei acţiuni vine din cuvântul grecesc „*khénosis*" = golire, adică golirea Fiului lui Dumnezeu de slava Lui; expresia se găseşte la Filipeni 2,7-9.

Textul clasic este următorul: „*Hristos, chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor ... Ascultător făcându-se până la moarte şi încă moarte pe cruce*".

Prin urmare, chenoza cuprinde două aspecte:

a. *smerirea* Fiului lui Dumnezeu până la condiţia de om;

b. *felul* în care şi-a împropriat firea umană.

De la început, trebuie spus că actul chenozei este *un paradox*, pentru că smerirea, golirea reală a Fiului de slava Sa divină prin întrupare înseamnă tocmai reversul - aparent contrar - al puterii şi libertăţii Sale; pentru că numai prin această umilire şi restrângere a slavei Sale s-au putut oamenii împărtăşi, prin „sărăcirea" Lui, de bogăţia Lui. Prin chenoză, Iisus Hristos, pe de-o parte asumă firea umană pătimitoare iar pe de altă parte dă trupului puterea să biruiască patimile şi moartea. „Chipul" divin din textul de la Filipeni nu înseamnă firea dumnezeiască ci înfăţişarea ei măreaţă sau slava ei; deci „golirea" sau chenoza nu înseamnă renunţarea Fiului la firea Sa divină ci numai o micşorare, o restrângere a modului de manifestare a slavei

Sale; în acelaşi timp, mai înseamnă posibilitatea persoanei divine de a deveni subiect şi al firii umane.

Toţi Sfinţii Părinţi au interpretat chenoza în sensul unirii ipostatice cu toate proprietăţile neschimbate ale firilor. Astfel, Sf. Grigorie de Nazianz spune: „Ceea ce era a rămas, iar cea ce nu era a asumat” (*A III-a Cuv. teologică* 19, p. 67). Sfântul Ioan Gură de Aur zice şi el: „Auzind că s-a deşertat, să nu socoteşti vreo schimbare, prefacere sau nimicire a unei firi, ci rămânând ceea ce era, a luat ce nu era şi întrupându-se a rămas Dumnezeu”.

Mai subtil exprimă chenoza Sf. Maxim Mărturisitorul astfel: „Însuşi Cuvântul, golindu-se, smerindu-se fără schimbare şi primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire şi prin întrupare supunându-se cu adevărat simţirii naturale, s-a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos” (*Ambigua*, 3, p. 50).

Concepţia Sf. Părinţi despre chenoză afirmă în principal următoarele:

1. Chenoza a fost necesară, pentru că numai împropriindu-şi firea umană, Hristos poate să ne facă şi pe noi dumnezei după har.

2. *Chenoza şi îndumnezeirea* firii umane sunt *complementare,* una o presupune pe cealaltă şi este reversul ei.

3. Asumarea firii umane pătimitoare *nu* înseamnă că *firea divină a devenit pătimitoare, ci numai că persoana divină a devenit subiect purtător şi al firii umane*.

4. Chenoza este *expresia supremă a iubirii lui Dumnezeu* faţă de oameni.

5. Deşi toţi Sfinţii Părinţi afirmă o chenoză reală, totuşi nici unul *nu* vorbeşte de *o chenoză radicală*, în sensul de renunţare la vreuna din calităţile firii divine.

Primul reprezentant al concepţiei chenotice în sensul protestant a fost I. Brenz, în sec. al 16-lea. El susţinea că omenitatea lui Iisus Hristos se împărtăşeşte de însuşirile naturii dumnezeieşti, dar chenoza stă în faptul că natura omenească „nu revelează mărirea dumnezeiască pe care o are, ci face numai un uz ascuns de ea” (Bensow, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig, 1903, p. 19).

Teologia protestantă a construit o seamă de teorii privind interpretarea chenozei. Unii teologi, ca Thomasius şi Gess afirmă o „*golire de întrebuinţare*”, în sensul că Hristos îşi păstrează însuşirile divine dar nu le întrebuinţează complet şi continuu. Alţii, ca Lucas Osiander, formulează o „*ascundere de întrebuinţare*”, în sensul că Hristos s-a folosit de însuşirile Sale divine numai pe ascuns. Aceste teorii protestante, deşi subtile şi ingenioase, sunt totuşi inacceptabile. Prima teorie duce la acceptarea unei schimbări reale a firii divine şi negarea unirii ipostatice; iar după a doua teorie, Hristos folosind numai pe ascuns însuşirile divine duce la impresia unui doketism (că ar fi avut numai aparent trup uman).

Problema chenozei a făcut şcoală în protestantism. Astfel, teologii din Giessen şi Tübingen susţineau în comun o dobândire a însuşirilor dumnezeieşti de către natura omenească (χτήσις) şi în starea pământească de umilinţă.

Se deosebeau însă în ce priveşte părerea despre uzul făcut de ele. Cei din Giessen susţineau o deşertare de uz (χέυωσις χρήσεως). Natura omenească are însuşirile dumnezeieşti, dar a renunţat la activarea ei. Dar după natura dumnezeiască Logosul făcea uz de ele. Cei din Tübingen recunoşteau un uz (χρήσις) perpetuu de însuşirile dumnezeieşti în chip ascuns (Bensow 27). Teoriile chenotice propriu zise, acelea care vorbesc de o restrângere a naturii dumnezeieşti însăşi prin întrupare, încep din veacul 19, cu Gottfried Thomasius. După el, nu mai are Logosul două forme de viaţă fără întrupare, una cu natura dumnezeiască, neschimbată şi una cu natura omenească smerită, ci numai o formă de viaţă. Natura dumnezeiască a renunţat la unele însuşiri fie de tot, fie numai la uzul lor, pentru ca Logosul să se transpună total în formă de viaţă omenească. După G. Thomasius chenoza este o benevolă automărginire a Logosului, renunţând la actualizarea însuşirilor Sale.

Teologii protestanţi mai noi, ca Bernard Sartorius, Lange şi Ewald afirmă o chenoză radicală, adică o limitare a firii divine. Astfel, în starea de chenoză Iisus Hristos ar fi doar un Dumnezeu virtual şi nici n-ar fi avut conştiinţa că este Dumnezeu. Evident că această teorie radicală nu mai merită nici un comentariu

ortodox. Sf. Scriptură are suficiente texte care arată că Iisus Hristos nu se manifesta ca un Dumnezeu ascuns ci ca Dumnezeu adevărat, care şi-a afirmat deschis şi repetat dumnezeirea, recunoscută de cei din jur.

O poziţie şi o formulare deosebită are, între protestanţi, doctrina lui Bensow după care, Cel devenit om n-a renunţat la nici o însuşire dumnezeiască, ci numai la forma de activare (Bethätigungsform) a însuşirilor (p. 229): „Chenoza constă în aceea că forma eternă a activării însuşirilor e schimbată cu forma temporală, ceea ce implică, pentru posibilitatea dezvoltării, o coborâre la starea de potenţialitate" (p. 282).

Este de observat că aceste teorii chenotice protestante sunt, de fapt, forme moderne de monofizism, pentru că vorbesc de o schimbare reală, de o auto-limitare a firii divine.

În *teologia ortodoxă*, numai Sergiu Bulgakov a fost ispitit să formuleze o teorie chenotică personală. În lucrarea „*Cuvântul întrupat*" („*Du Verbe incarné*", Paris, 1943) el vorbeşre de o chenoză reală a firii divine şi chiar ajunge să afirme că „doctrina chenotică protestantă a dat o viaţă nouă teologiei Apusului, pe când teologia Bizanţului a devenit moartă în acest punct". Consecinţele teoriei lui sunt cu totul neortodoxe, ca de exemplu aberaţia că Iisus Hristos şi-a lepădat trupul omenesc la Înălţare. „*Natura Cuvântului*¸ zice Bulgakov, *ca bază a existenţei ipostatice şi izvor al vieţii, rămâne neschimbată şi nemicşorată şi în Hristos*". Micşorarea se referă nu la natură (usia), ci la norma de viaţă potrivit naturii dumnezeieşti (μορφή, cum se spune în Filip. 2,5-11), la chipul dumnezeiesc, de care s-a dezbrăcat Hristos prin întrupare. De aici urmează că natura şi chipul - deşi se află într-o legătură reciprocă, ca baza şi consecinţa ei - totuşi pot fi despărţite între ele (p. 262). „Chipul" e slava, mărirea, de care Fiul s-a dezbrăcat, luând „chipul de rob", norma de existenţă a făpturii, urmând ca după înviere să-Şi recapete iarăşi slava ce-a avut-o mai înainte de-a fi lumea (Io. 17,5). Slava este Sofia, adică natura dumnezeiască manifestată, descoperită Sie-şi. Ea

este bucuria şi dragostea Persoanelor treimice între ele; de această bucurie şi fericire s-ar fi golit pe Sine Fiul.

Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu a coborât Sofia necreată, viaţa Sa dumnezeiască, din starea ei de plenitudine integral manifestată din veci, în stadiul de devenire, de dezvoltare. A redus-o în clipa naşterii ca om, la momentul iniţial al dezvoltării, la o stare pur potenţială, la starea de *Prunc*, şi după viaţa Lui dumnezeiască nu numai după cea omenească. *În sine* viaţa şi fericirea dumnezeiască a Fiului continuă să existe, dar El ca subiect n-o mai gustă, *pentru Sine* ea a încetat: „Slava şi dumnezeirea în Sofia strălucesc dinainte de veci în cer pentru Sfânta Treime, totuşi al doilea ipostas, coborându-Se din cer, părăseşte această strălucire. El *pentru Sine* n-o mai are, ci primeşte înfăţişarea robului, în libera asceză a chenozei". În acest înţeles „Pruncul tânăr – Dumnezeu dinainte de veac" încetează de-a mai avea *pentru Sine* dumnezeirea Sa: rămâne numai cu natura dumnezeirii, dar fără slava ei (p. 253).

Micşorarea se referă însă şi la ipostasul Cuvântului. Şi lucrul acesta se poate înţelege de la sine. Dacă natura s-a micşorat, ipostasul - care reprezintă şi poartă natura - n-a putut rămânea în strălucirea lui deplină: „Autoconştiinţa Lui se actualizează prin conştiinţa omenească" (p. 247); „Aici avem cea mai neînţeleasă şi mai zguduitoare automicşorare a ipostasului veşnic dumnezeiesc al Logosului, care se scufundă în vremelnicie şi succesiune, pentru ca – după ce s-a stins în subconştient, prin petrecerea în sângele Maicii – să se ridice din apele Letei la suprafaţă, în faza conştiinţei somnoroase a copilului, care va creşte" (Lc. 2,40), ajungând „la măsura creşterii depline a lui Hristos" (Ef. 4,13) (p. 260).

De asemenea, Iisus îşi vedea lăuntric, tot mai clar, eul Său dumnezeiesc. Dar nu printr-o conştiinţă paralelă cu cea omenească, ci tocmai prin aceasta. „*Ipostasul omenesc* al lui Iisus, este şi *ipostasul Logosului*: aceasta e taina şi adâncul ce se descoperă în conştiinţa Lui omenească, treptat şi fără încetare, odată cu creşterea conştiinţei Lui omeneşti ca şi conştiinţă şi filiaţie divină. Dar această vedere a filiaţiei Sale divine, această conştiinţă de Dumnezeu, nu suprimă în Hristos conştiinţa Lui

temporală şi omenească prin care ea luminează în timp, ca un soare lăuntric ce luminează geamul conştiinţei empirice”.

Fără această automicşorare, fără chenoză, prăpastia dintre Dumnezeu şi om n-ar fi fost învinsă nici în Iisus Hristos. Numai prin chenoză, dumnezeirea s-a putut coborî chiar în sânul umanităţii, ca s-o înnobileze nu din exterior, ca pe un obiect, ci dinăuntru. Fără chenoză, natura omenească n-ar fi putut suporta în intimitate natura dumnezeiască; ar fi ars, s-ar fi topit de prea marea putere a naturii dumnezeieşti. Cum ar mai fi putut persista ştiinţa mărginită omenească în acelaşi timp cu ştiinţa fără margini a lui Dumnezeu?; sau, neputinţele omeneşti în acelaşi subiect cu atotputernicia Lui? „În Iisus, dumnezeirea inspira persoana Lui divino-umană şi se manifesta *în măsura* în care natura omenească o putea primi şi încăpea, dar nu forţând asupra ei şi nu în afară de ea; şi în aceasta se arată chenoza neîntreruptă, actuală a dumnezeirii, care se măsoară pe Sine după cele omeneşti” (p. 265).

Trebuie să observăm că Sf. Scriptură, deşi vorbeşte impresionant despre mărturiseşte şi dumnezeirea Lui, nu numai prin simplă afirmare, ca despre o realitate dincolo de orice constatare, ci şi prin certificarea manifestării multora din însuşirile ei. Dogma bisericească declară apoi că cele două firi sunt unite în Hristos „neschimbat”. Deşi de această dificultate caută să scape cei mai mulţi chenotici, prin afirmarea că nu firea dumnezeiască s-a schimbat prin întruparea Logosului, ci forma de activare a însuşirilor ei, totuşi sensul acestei neschimbări e precizat de Sinodul al VI-lea ecumenic prin adausul că şi „lucrarea” fiecărei firi a rămas neschimbată.

Dar paralel cu aceste locuri şi cu toate cele care arată că Iisus Hristos „a obosit, a însetat, a flămânzit, s-a tulburat cu sufletul până la moarte, vărsând sudori de sânge”, sunt acelea care arată că, deşi om deplin, ca toţi oamenii, El avea şi manifestări care nu se pot explica din puterile omeneşti, iar aceste manifestări El le declara ca producându-le de la Sine, nefiind simplu instrument al unei forţe superioare străine.

Sinodul IV ecumenic de la Calcedon şi VI ecumenic din Constantinopol au formulat învăţătura nu numai că firile se păstrează cu „lucrarea” proprie în Iisus Hristos, ci şi că sunt unite „nedespărţit”. De aici rezultă pe de o parte că Fiul, menţinând şi în starea de întrupare însuşirile dumnezeieşti şi activitatea lor, nu a lucrat prin ele separat. Nedespărţirea de care vorbeşte dogma se extinde şi la lucrările exercitate prin firi de către persoana cea unică a lor. Firile nu sunt entităţi statice, a căror nedespărţire să însemne doar o persistare a lor în alipire sau în întrepătrundere, ca două lucruri fizice; ele sunt posibilităţi în continuă lucrare. Deci orice lucrare pe care o săvârşeşte persoana Cuvântului întrupat întruneşte în ea o mişcare săvârşită prin firea dumnezeiască şi una prin firea omenească.

După întrupare, Logosul nu mai are viaţă dumnezeiască separată de cea omenească. Aceasta ar fi nestorianism. Dar nici viaţă omenească separată de cea dumnezeiască; toate actele Lui sunt teandrice, divino-umane.

O considerare deosebită trebuie făcută asupra cunoaşterii lui Iisus Hristos şi a autoconştiinţei Lui, în care se află, ca într-un întreg, atât ceea ce poate să dea firea umană, cât şi ceea ce aduce firea dumnezeiască. Se pare că avem aici o chenoză în sensul unei revărsări treptate a cunoaşterii divine în vasul cunoaşterii omeneşti pe măsura creşterii acesteia. În ce priveşte autoconştiinţa Sa, din fragedă copilărie El ştia limpede că este Fiul lui Dumnezeu „în a cărui casă este locul Său”. Pe măsură ce Iisus Hristos creştea „cu înţelepciunea şi cu vârsta”, vasul conştiinţei Sale umane devenea tot mai capabil să prindă şi să transmită lumina cunoaşterii divine în care, în împletire cu cugetările Sale omeneşti, vedea tainele negrăite ale tuturor lucrurilor.

Nu se observă la El un progres sau o rectificare în ce grăieşte; totul este adevăr ultim, limpede şi certitudine absolută, din prima clipă a apariţiei Sale pe arena publică. Este viziune şi cunoaştere dumnezeiască, prinsă în formele cunoaşterii şi exprimării omeneşti. Formele acestea sunt deci cele care progresează cu vârsta, capacitatea naturii umane de-a prinde şi reda înţelepciunea divină. Aproape toţi Părinţii bisericeşti, afară de cei din şcoala antiohiană, resping ideea vreunei erori sau

ignoranţe reale la Iisus Hristos. Cu toate acestea, aproape toţi admit un progres al cunoaşterii după natura omenească: „Mit Ausnahme der Antiochener gaben nur wenige Väter einen Irrtum oder ein wirkliches Nichtwissen in Christus zu", spune Dr. Johann Lenz (*Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Trier, 1925, p. 81).

Dacă numai formele cunoaşterii omeneşti cresc dar o viziune divină persistă de la început, autoconştiinţa teandriei Sale o avea Iisus într-o convingere sigură, dar neturnată în forme precise, de la început. Când Iisus spune despre ceva că nu ştie, probabil că formele cunoaşterii Sale omeneşti nu au ajuns, sau n-a vrut El să prindă omeneşte o cunoaştere divină şi adâncă pe care o are în fond. Chenoza cunoaşterii ar fi deci o suportare a slăbiciunii omeneşti, care se dezvoltă treptat.

În *teologia patristică*, chenoza a fost înţeleasă totdeauna ca *revers firesc al îndumnezeirii*. Întruparea însăşi este chenoză, întrucât constă în împroprierea celor omeneşti de către Fiul lui Dumnezeu, în împletirea lucrării divine cu cea umană, în suportarea slăbiciunilor umane de către Fiul lui Dumnezeu, în coborârea şi conformarea la condiţia umană.

Astfel, Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că „Fiul lui Dumnezeu întrupat lucra cele înalte prin cele smerite, făcându-şi arătată puterea suprafirească prin trup, după fire pătimitor" şi „ca Dumnezeu mişca propria sa omenitate iar ca om manifesta propria Sa Dumnezeire … pătimea dumnezeieşte, odată ce nu era simplu om şi săvârşea minuni omeneşte … odată ce nu era Dumnezeu gol. Încât patimile Lui erau minunate … iar minunile Lui erau pătimite" (*Ambigua*, 5d, p. 60-61; vezi şi 5e, p. 63).

Sf. Chiril al Alexandriei învaţă şi el că Iisus Hristos „făcându-şi ale Sale cele ce erau proprii trupului, prin împropriere Cel desăvârşit se supune creşterii şi Cel neschimbat înaintării" (*Anatematismele*, Bucureşti, 1937, p. 41).

Teologia ortodoxă a evitat teoriile chenotice, pentru că a înţeles pericolul acelora de a cădea în monofizism sau nestorianism. Pentru ea îndumnezeirea şi umanitatea lui Hristos rămân reale şi unite, pentru că ea „ a afirmat pe de o parte

imuabilitatea naturii divine în Hristos, iar de pe altă parte, diferit de hristologia occidentală care l-a întrevăzut pe Hristos ca om desăvârşit chiar din momentul zămislirii Sale, a pus în evidenţă procesul ontologic de desăvârşire a omenităţii Sale pe tot parcursul vieţii Sale pământeşti … a fost posibil pentru hristologia răsăriteană să afirme două lucruri care par opuse şi contradictorii … prin învăţătura ei despre energiile necreate, care depăşesc deismul culturii occidentale şi fac posibilă intervenţia lui Dumnezeu în iconomie şi în istorie" (D. Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate,* p. 44-45).

Oamenii nu puteau suporta vederea dezvăluită totală, directă a lui Dumnezeu. Pentru neputinţa lor şi pentru a putea intra în comuniune cu ei, s-a supus El chenozei. Fiul lui Dumnezeu Şi-a învăluit atotputernicia manifestată către oameni în mijloacele suportabile ale formelor umane, cum se învăluie o lumină prea puternică într-un material care îi tempereazã intensitatea, deşi în sine e activată în deplinătatea ei.

Recent, *părintele Dumitru Stăniloae* a remarcat că posibilitatea chenozei e dată deja în conformitatea omului cu Dumnezeu ca şi „chip şi asemănare" şi că, foarte simplu spus, *„chenoza, în genere, constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însuşiri şi manifestări omeneşti*" (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 129). El a observat că, Întruparea fiind expresia iubirii, „în orice dragoste e o chenoză" şi a făcut şi *o analogie* a chenozei: unirea sufletului cu trupul într-o singură persoană. Observăm că această analogie fericită a părintelui Stăniloae este utilizabilă şi în alte mari probleme dogmatice, precum firea divină şi energiile divine, viaţa inter-trinitară şi unirea ipostatică, deşi recunoaştem că este delicată, riscantă şi improprie pentru înălţimile divine.

Iubirea este prin sine smerenie - sau şi smerenie - fiind reducere a egoismului, admitere a existenţei altora la nivel egal cu propriul subiect şi căutare a dragostei lor. Cine răspunde însă iubirii cuiva nu mai vede aspectul de smerenie, de umilire. Dar când nu se răspunde, comportarea omului care umblă cu iubire după comuniunea altora, apare de tot umilitoare.

Antinomia dintre chenoza Fiului lui Dumnezeu şi păstrarea neschimbată a firii Sale divine în actul Întrupării se explică deci numai prin conceptul de *persoană*; adică, prin faptul că acelaşi subiect este capabil de a purta şi exprima simultan două firi care se împletesc fără să-şi ştirbească integritatea, firea umană putând fi îndumnezeită de către cea divină.

Posibilitatea sălăşluirii în acelaşi ipostas a însuşirilor şi lucrărilor dumnezeieşti şi omeneşti, deşi greu de înţeles în amănunte, e dată în conformitatea omului cu Dumnezeu şi în general în faptul că între El şi lume, ca realitate creată şi susţinută de El, are loc o continuă uniune, purtată în fond de Subiectul divin, ca ultim izvor şi susţinător al energiilor Sale necreate şi al energiilor create ale lumii. În fond Dumnezeu este ultimul Subiect al întregii realităţi divine şi create, fără ca vreuna să-şi piardă ceva din caracterul ei. Pe drept cuvânt Sfinţii Părinţi au lărgit înţelesul termenilor calcedonieni: „nedespărţit" şi „neamestecat", aplicându-i raportului general dintre Dumnezeu şi lume.

O analogie mai familiară a unirii celor două firi în Iisus Hristos, fără o chenoză reală a firii dumnezeieşti, ne oferă şi unirea sufletului şi trupului nostru într-o unică persoană. Noi nu trebuie să renunţăm la activarea însuşirilor noastre sufleteşti prin faptul că sufletul ne este unit cu trupul. Adâncimile de dincolo de spaţiu, de timp şi de expresie ale sufletului pot coexista cu mărginirile trupului purtate de acelaşi subiect.

Noi concluzionăm că *chenoza Fiului lui Dumnezeu se explică deja prin iubirea lui Dumnezeu. Dumnezeu este chenoză pentru că este iubire şi este iubire pentru că este chenoză; iubirea însăşi înseamnă smerenie, coborârea totală la celălalt*".

Bibliografie

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în colecţia „P.S.B.", nr. 80, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1983

Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Sibiu, 1943

P. Svetlov, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, vol. II, Chişinău, 1936

Stan Coman, *Sensul ortodox al chenozei faţă de teoriile chenotice moderne*, în revista „Ortodoxia”, nr. 3/1956

Oscar Bensow, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig, 1903.

VI. MÂNTUIREA OBIECTIVĂ ŞI MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ

Mântuirea creştină are două aspecte:

1. Acţiunea răscumpărătoare a omenirii global sau virtual, de către Iisus Hristos, prin jertfa pe cruce.

2. Împroprierea, de către fiecare om în parte, a efectelor jertfei pe cruce.

În primul sens, mântuirea virtuală a întregii omeniri se mai numeşte mântuire obiectivă sau *Răscumpărare*. În al doilea sens, mântuirea fiecărui om prin colaborarea proprie se numeşte mântuirea subiectivă sau *Îndreptarea*.

Raportul dintre persoana şi opera Mântuitorului

În cazul oamenilor obişnuiţi, opera unui om poate fi detaşată de autorul ei (ex. după moarte). La Mântuitorul însă, nu numai că lucrarea lui mântuitoare se realizează tocmai prin persoana Lui în mod continuu, dar ele rămân şi sunt nedespărţite în veşnicie. Harul divin mântuitor se împărtăşeşte numai prin umanitatea îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu, întrupat şi jertfit numai pentru oameni. Persoana şi opera Mântuitorului sunt atât de unite încât constituie o singură realitate mântuitoare, unică şi unitară.

Raportul între mântuirea obiectivă şi subiectivă

Mântuirea obiectivă este lucrarea divină de mântuire a întregii umanităţi în general, care se extinde deci în principiu asupra tuturor persoanelor. Însă mântuirea nu înseamnă intrarea în rai fără voinţa omului. Ea este un proces organic, o schimbare reală a omului care trebuie să consimtă şi să şi-o însuşească personal prin voinţă şi fapte bune. Se poate afirma că mântuirea obiectivă a deschis porţile raiului pentru toţi, căci toţi am fost răscumpăraţi din robia păcatului strămoşesc şi împăcaţi cu Dumnezeu, dar încă nu am intrat în rai. Ca să intrăm în rai este nevoie de acţiunea noastră personală. Această mântuire personală este mântuirea subiectivă.

Sfinţii Părinţi subliniază că dacă Dumnezeu l-a creat pe om fără voia lui, în schimb nu-l mântuieşte fără voia şi fără participarea lui. Această participare, colaborare reală a omului, în plus faţă de mântuirea obiectivă o arată Sfântul Apostol Pavel prin cuvintele: „Lucraţi cu frică şi cu cutremur la mântuirea voastră” (Filipeni 2,12). Pentru a înţelege legătura dintre mântuirea obiectivă şi cea subiectivă, trebuie să avem în vedere că lucrarea răscumpărătoare a Mântuitorului a vizat 3 direcţii:

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos s-a îndreptat spre firea Sa omenească, pe care a umplut-o de dumnezeirea Lui şi a eliberat-o de afecte, pătimiri şi moarte. S-a îndreptat, apoi, chiar prin ele spre noi toţi, pentru ca prin participarea la puterea pe care ne-o transmite prin firea Lui umană să ne elibereze şi pe noi de păcat, de afecte, de coruptibilitate şi de moarte. Dar tot prin acestea, s-a îndreptat şi spre Dumnezeu, pentru a-L slăvi prin împăcarea noastră cu El (Ef. 2,16; 1,20) şi prin eliberarea noastră de relele amintite. Deci, deşi direcţiile lucrării sunt trei, lucrarea însăşi nu se împarte.

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos poate fi privită din aceste trei laturi ale ei. Dar, întrucât ele nu sunt despărţite, privirea uneia sau alteia dintre ele nu poate face abstracţie de celelalte. Mântuirea mai poate fi privită însă şi în alte trei aspecte principale ale ei: Ea se împlineşte prin propria jertfă a trupului Său, prin învăţătura şi pilda de slujire dată oamenilor, şi prin puterea pe care o exercită asupra naturii prin minuni, asupra morţii prin Înviere şi asupra oamenilor prin poruncile şi prin puterea ce le-o dă în vederea mântuirii. Întrucât exercită aceste trei feluri de activităţi, ca laturi ale lucrării Sale mântuitoare, Iisus Hristos a fost considerat de la începutul Bisericii pe baza Sf. Scripturi ca Arhiereu (Evr. 9,11), ca Învăţător-Profet şi ca Stăpânitor, sau Domn, sau Împărat (Apoc. 12,10; 11,15; Mt. 28,18, etc.).

Puterile, demnităţile, calităţile sau slujirile prin care Mântuitorul şi-a exercitat acţiunea Sa mântuitoare sunt de:

a. învăţător sau profet
b. arhiereu
c. împărat.

Aceste trei forme de slujire se combină cu cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare a lui Hristos. Slujirea arhierească e îndreptată atât spre propriul trup cât şi spre Dumnezeu şi spre oameni; faptele şi viaţa Sa model sunt îndreptate atât spre oameni ca învăţătură concretizată, cât şi spre Dumnezeu şi spre propria natură umană. Chiar învăţătura pe care o dă, deşi e îndreptată în mod principal spre oameni, e şi împlinirea unei ascultări şi o evidenţiere a voii Tatălui şi a slavei Lui. În sfârşit, prin puterea exercitată asupra naturii, asupra morţii şi asupra oamenilor, Hristos slăveşte totodată puterea lui Dumnezeu, care este proprie şi Lui, dar arată şi puterea pe care a dat-o trupului Său.

În toată lucrarea Sa, Hristos manifestă întreita Sa relaţie cu natura Sa omenească, cu Tatăl şi cu oamenii şi prin toate manifestă întreita Sa slujire de Învăţător-Proroc, de Arhiereu şi de Împărat.

Pe de altă parte, numai prin cele trei activităţi şi calităţi – de Învăţător, de Arhiereu şi de Împărat – putea să mântuiască şi să desăvârşească pe oameni. Şi numai prin toate trei la un loc, exercitate într-un mod pur şi eminent, cum nu le pot exercita oamenii obişnuiţi. Căci oamenii trebuiau să fie luminaţi ca să meargă şi cu voia lor pe calea care-i duce la Dumnezeu; trebuie să depăşească duşmănia dintre ei şi Dumnezeu printr-o renunţare la orgoliul lor şi la plăcerile egoiste, adică prin trăirea activă a unei stări de jertfire pe care n-o puteau avea decât din legătura directă cu o Persoană care a fost în stare să aducă o jertfă perfectă, capabilă, prin intensitatea ei, să sfărâme urmările păcatului. În sfârşit, trebuie să fie susţinuţi cu o putere supra-naturală.

Cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare şi cele trei forme de slujire pentru efectuarea ei decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat, asumând rolul de Mântuitor al lumii.

Trebuie spus că aceste demnităţi n-au fost exercitate numai temporar, nu sunt misiuni temporare ale Mântuitorului, ci sunt puteri şi calităţi pe care de la întrupare le are fiinţial, organic. Demnităţile, puterile sau slujirile Lui se întrepătrund şi constituie

o unitate, deşi sunt distincte; pentru că El a învăţat slujind, s-a jertfit biruind şi stăpâneşte ca un Miel înjunghiat (Apoc. 5).

Chiar dacă uneori iasă în evidenţă o anumită demnitate, El le are şi le exercită pe toate. Şi oamenii sfinţi au beneficiat de asemenea demnităţi. Aceştia au avut însă cel mult două dintre ele, de obicei una, numai în grad relativ şi neidentificate fiinţial cu persoana lor. Demnitatea lor a fost dobândită şi relativă. Demnităţile Mântuitorului sunt complete, absolute şi nedobândite, ci proprii Persoanei Sale sfinte. În acelaşi timp, ele formează în Persoana lui un tot unitar, unic, absolut şi incomparabil. Demnităţile, calităţile sau slujirile Lui nu sunt simple atribute, ci *fac parte esenţial din persoana Sa divino-umană*, astfel încât lucrarea Sa mântuitoare nu este altceva decât exercitarea acestor puteri ce emană din persoana Lui.

Mântuirea înseamnă relaţie, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină. Mântuirea nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a şti sau a face ceva, ci prin trăirea cu Iisus Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă şi a şti şi a face.

Opera este în general manifestarea externă a unei persoane. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana lui. Cuvântul rostit de cineva, fiind o operă a Lui, e o manifestare a persoanei lui, o interpelare sau o chemare în relaţie, în comuniune cu el. Prin cuvânt trecem totdeauna la persoana care l-a rostit.

În mod special este valabil acest adevăr cu privire la Iisus Hristos.

Orice persoană omenească actualizează între oameni o intenţionalitate după comuniune; dar o actualizează desfigurată şi împiedicată de egoismul spiritual şi material. Dumnezeu ca om a realizat însă în forma deplină, ne-denaturată, intenţionalitatea după comuniune în specia umană, cu atât mai mult cu cât şi în planul divin Fiul manifestă duhul de servire, de intrare în comuniune divină. De aceea, însăşi întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie o apropiere a Lui de oameni, fiind o faptă mântuitoare; însăşi persoana Lui teandrică e o realitate ce mântuie.

Se face pe bună dreptate o deosebire între faptele cuiva şi rezultatul lor. Rezultatul este considerat ca fiind distinct de persoana care l-a înfiinţat prin faptele sale. La Mântuitorul în nici un caz nu se poate vorbi de un rezultat în sensul acesta. Nu se poate concepe rezultatul lucrării Sale de exemplu ca o descuiere a cerului pentru oameni, urmând ca aceştia să intre fără a mai fi lipsă de El, sau ca un depozit de har din care oamenii se împărtăşesc după ce El se dă la o parte; Hristos rămâne tot timpul uşa mântuirii, calea şi viaţa.

Aceste trei feluri de lucrări sunt trei slujbe, trei chemări. Unul care slujeşte altuia este un slujitor, dar şi un om care merită toată cinstea; serviciul lui este şi o slujire dar şi o demnitate. Prin urmare nu greşim când numim aceste trei slujiri şi demnităţi. Unii spun slujire arhierească, dar demnitate împărătească. Se poate spune însă şi arhieriei lui Iisus Hristos demnitate, dar şi lucrării de conducere, servire, pentru că Iisus nu stăpâneşte pentru a umili şi pentru a-şi satisface dorinţa de stăpânire, ci stăpâneşte pentru a mântui, stăpâneşte ca mielul blând, ca mielul care se sacrifică.

Nu există act şi cuvânt din viaţa Lui, care să nu poarte caracterul unei din aceste slujiri. Toate manifestările Lui, toată respiraţia Lui se încadrează în una din aceste slujiri, aşa încât cele trei demnităţi nu sunt decât felul de manifestare şi activitate al personalităţii Lui, în vederea mântuirii oamenilor. Până în adâncul fiinţei Sale, El este absorbit în aceste trei slujiri şi lucrări.

Este adevărat că în sine, în raporturile Sale interne, Dumnezeu nu este nici profet, nici împărat, şi nici arhiereu. Dar îndată ce a creat lumea, cu care vrea să stea în raport, El este învăţătorul şi împăratul ei. În raport cu omul, Dumnezeu nu poate să nu fie învăţătorul şi conducătorul prin excelenţă al lui. Chiar dacă omul n-ar fi păcătuit şi Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, El tot ar fi fost învăţătorul şi împăratul lui; Arhiereu însă, este numai în urma căderii omului, ca Cel ce se întrupează şi mijloceşte ca om la Dumnezeu.

Dar spunând că demnitatea de învăţător şi de împărat a lui Hristos îşi au baza ultimă în dumnezeirea Sa, nu uităm că prin întrupare Fiul lui Dumnezeu a devenit

învăţător şi împărat altfel decât înainte; iar această nouă formă a demnităţii Lui de profet şi împărat stă în legătură cu umanitatea Lui, ca şi arhieria. Desigur că Fiul lui Dumnezeu a fost învăţător şi împărat al omenirii şi înainte de întrupare; dar în sensul pretins şi legat de lucrarea mântuirii toate cele trei demnităţi le are numai de la întrupare.

Ca învăţător în existenţa Sa preomenească, Fiul lui Dumnezeu i-a învăţat pe oameni de departe, neintrând cu ei în raport personal, ci comunicând numai unora voia Sa divină, sau oferindu-le prin natură, prin împrejurările vieţii, sau prin profeţi putinţa de a cunoaşte pe Dumnezeu. Ca profet însă, a luat El însuşi chipul real al unui învăţător omenesc, grăind cu gură şi prin cuvinte ca ale oamenilor. Făcându-se profet, Fiul lui Dumnezeu pe de o parte s-a umilit, dar pe de alta a realizat comuniunea şi a putut învăţa pe oameni în modul cel mai clar şi mai desăvârşit. Profetul este interpretul voii lui Dumnezeu către oameni. Făcându-se profet, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut El însuşi interpretul fiinţei şi al voinţei Sale, sau mai bine zis şi-a exprimat-o fără intermediar, dar prin felul de exprimare omenesc.

Tot aşa, ca împărat în ordinea creaţională, Fiul lui Dumnezeu a condus universul şi destinul omenirii şi înainte de întrupare, influenţând istoria şi intervenind în ea, conducând pe căi neprevăzute de om destinul lui, conservând ordinea naturii şi guvernând universul prin legile şi puterile naturale şi voinţele omeneşti. El a activat în planul acesta oarecum necunoscut, fără să intre într-un raport personal limpede cu omul. Ca atare, El nu are demnitatea de împărat ca un oficiu în slujba mântuirii. Dar demnitatea de împărat în lucrarea mântuirii a primit-o de la Tatăl ca o încredinţare, ca o slujbă şi a exercitat-o nu prin atotputernicia care sileşte ci prin adevărul care luminează, prin iubirea care convinge sufletele şi prin jertfa care cucereşte. În lucrarea mântuirii, El a realizat paradoxul Mielului care împărăţeşte. Este adevărat că distingem în activitatea lui Iisus şi acte poruncitoare; dar a poruncit iubirea care nu sileşte ci îndeamnă. În viaţa Lui de Mântuitor există şi fapte de putere asupra naturii şi morţii; dar e o putere manifestată prin natura umană şi exprimată prin iubirea

mântuitoare. Într-un anumit sens, această demnitate împărătească este chiar o demnitate chenotică.

Demnitatea profetică (de învăţător)

Aceasta constă din *activitatea Lui de descoperitor şi învăţător al adevărului divin* despre Dumnezeu şi toată existenţa, al sensurilor prime şi ultime. În acest înţeles, Mântuitorul a putut spune în modul cel mai real şi mai propriu că „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa …” şi „Eu sunt Lumina lumii” (Ioan 14,6; Ioan 8,12). Adevărul Lui este totuna cu puterea Lui: „Căci le vorbea ca Unul ce are putere” (Matei 7,29) şi „Niciodată n-a vorbit un om ca Omul acesta!” (Ioan 7,46). Cuvântul Lui era Adevăr şi Mântuire în acelaşi timp.

Mântuitorul este nu numai profet şi învăţător, ci este *Profetul profeţilor* şi Profetul absolut. El nu a învăţat un adevăr primit, dobândit de la altcineva, ci a învăţat adevărul Lui, s-a vestit pe Sine însuşi pentru că este identic cu adevărul. Este *singurul profet a cărui învăţătură se identifică cu Persoana Lui*. În acelaşi timp, adevărul vestit, explicat şi predat lumii este complet, absolut, imuabil şi suficient sieşi, fără adăugiri sau evoluţie. Iisus Hristos a descoperit oamenilor, cu autoritate supremă, adevărul despre Dumnezeu, om şi lume. Învăţătura Lui este profetică pentru că persoana Lui este suprem profetică, arătând prin persoana Sa omul la nivelul maxim al devenirii sale viitoare. Învăţătura Lui este şi realistă (întrucât el a exemplificat cu fapta profeţiile Sale) şi profetică, întrucât a arătat în Sine omul viitor, omul final; învăţătura şi persoana Lui sunt profetice şi pentru că constituie modelul final, eshatologic, definitiv, al omului mântuit.

După înălţarea Sa la cer, Mântuitorul îşi continuă activitatea de profet prin Biserică, Apostoli şi prin urmaşii lor, episcopii şi preoţii, care în activitatea lor de mărturisire a adevărului divin sunt asistaţi de Duhul Sfânt trimis de Hristos la Cincizecime, până la sfârşitul veacurilor, conform promisiunii: „Iată Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor” (Matei 28,20). Demnitatea Sa profetică se împărtăşeşte

într-un fel şi oamenilor, prin faptul că le dă puterea de a urmări, a afla şi a stărui consecvent în Adevăr, ceea ce este totuna cu a trăi în Dumnezeu.

El s-a arătat interpret şi trimis al lui Dumnezeu să înveţe pe oameni; nu s-a prezentat ca Dumnezeu descoperit deplin, în slavă, ci trimite la dumnezeire ca la o realitate dincolo de cuvântul şi înfăţişarea Sa după trup. Profeţia Lui a fost o coborâre la nivelul omului. Dar în acelaşi timp profetul acesta e însuşi Dumnezeu. El trimite mai sus de cuvântul şi de înfăţişarea Sa omenească, dar nu dincolo de Sine ca subiect şi nu pe o cale străină de cuvântul şi de înfăţişarea Sa; la baza lor, la izvorul lor este El ca Dumnezeu. Trimite şi la Tatăl, dar tot prin Sine.

Iisus însă pretinde credinţa nu numai în cuvântul, ci şi în persoana Sa. Prin cuvânt El cheamă de fapt auditoriul mai sus de cuvânt, dar totuşi spre Sine ca Dumnezeu, întrucât El însuşi şi în El însuşi e Dumnezeu şi nu în afară de El. El e trimis al Tatălui, vrea să arate lumii pe Tatăl, dar Tatăl e în Sine. Cuvântul rostit de El nu serveşte ca indicaţie spre o realitate despărţită de El. Cuvântul nu arată o ţintă în afară de El, nu indică o realitate străină, ci pe El însuşi. Cel ce vorbeşte şi cel despre care se vorbeşte nu sunt doi, ci unul şi acelaşi.

Demnitatea arhierească

Este activitatea prin care, prin toate încercările şi suferinţele de la întrupare la moarte, Mântuitorul s-a adus pe Sine jertfă Tatălui, împăcând omenirea cu Dumnezeu. Această demnitate şi activitate constituie centrul şi esenţa lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos şi se numeşte Răscumpărare.

Demnitatea arhierească are 3 direcţii: spre Dumnezeu, spre Sine şi spre oameni, cf. Evrei 5,1: „ … orice arhiereu, fiind luat *dintre oameni* este pus *pentru oameni*, spre cele ce sunt *ale lui Dumnezeu*, ca să *aducă daruri şi jertfă* pentru păcate …”.

Temeiuri biblice

„Ca o oaie spre junghiere s-a adus şi ca un miel fără de glas, înaintea Celui ce-L tunde, aşa nu şi-a deschis gura sa; căci s-a luat de pe pământ viaţa Lui! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus la moarte” (Isaia 53,8).

„Fiul Omului n-a venit ca să i se slujească, ci ca El să slujească şi să-Şi dea sufletul Său, preţ de răscumpărare pentru mulţi" (Matei 20,28). Evrei 7,26: „Un astfel de Arhiereu se cuvenea să avem …".

„Acesta este sângele Meu al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor" (Matei 26,28).

Arhiereul Hristos este unic şi pentru că, numai în cazul Lui, Arhiereul este identic cu Jertfa; El n-a fost jertfit de cineva ci S-a adus El însuşi voluntar pe Sine jertfă iar calitatea lui de Jertfitor nu este asociată Persoanei Sale ci este chiar Persoana Lui. De aceea arhieria lui Hristos este veşnică în cer, pentru că numai din jertfa Lui permanentă pot lua şi credincioşii puterea de a se jertfi şi ei.

După înălţarea la cer, demnitatea arhierească a Mântuitorului sau Jertfa de pe cruce se continuă, se actualizează mereu prin jertfa Sf. Împărtăşanii, care este identică cu jertfa de pe cruce, cf. cuvintelor Mântuitorului: „Aceasta s-o faceţi întru pomenirea Mea" (Luca 22,19); şi ale Sfântului Apostol Pavel: „Ori de câte ori veţi mânca Pâinea aceasta, moartea Domnului bine vestiţi până la venirea Lui (I Corinteni 11,25).

Demnitatea arhierească a Mântuitorului se comunică oamenilor mai ales prin aceea că le dă puterea de a-şi depăşi egoismul şi a se jertfi pentru alţii.

Condiţiile ce trebuia să le îndeplinească un subiect pentru ca suferinţa lui să aibă o putere universal substitutivă: trebuia să fie om care să simtă toată durerea omului pentru păcat, ca să sufere omeneşte şi să fie într-o legătură de natură cu oamenii spre a le comunica întreaga forţă dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuie să fie pur şi să fie mai bun decât un om, să fie cât toţi oamenii la un loc, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate şi adâncime pe care le-ar avea toţi oamenii dacă n-ar fi păcătoşi. Numai Dumnezeu poate împlini condiţia din urmă; de aceea subiectul capabil de o suferinţă universal-substitutivă trebuia să fie în acelaşi timp om şi Dumnezeu.

Jertfa lui Hristos reuşeşte să înfăptuiască în acelaşi timp trei lucruri: să ne atragă în comuniunea cu Sine, omorând omul egoist din noi; să ne facă astfel să

împărtăşim soarta Lui de fericire şi de comuniune cu Tatăl, odată ce formăm un întreg cu El; să împlinească dreptatea divină suferind pentru întregul de subiecte ce-l formează omenirea împreună cu El, în aşa fel încât duhul lui de jertfă devine comun tuturor.

Demnitatea împărătească

Este activitatea prin care îi conduce pe oameni ca „oi” raţionale, în calitate de Păstor şi Împărat suprem, guvernând întreaga existenţă spre împărăţia Lui. Demnitatea împărătească nu înseamnă numai cea pe care o are Fiul lui Dumnezeu de la crearea lumii, dintotdeauna, ci mai ales demnitatea supremă pe care a primit-o ca om: „Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt” (Filip. 2,10). Demnitatea împărătească a avut-o şi ca om de la început, dar ca om a experimentat efectiv o creştere a acestei puteri după înviere, conform cuvântului: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ!” (Matei 28,19) şi cuvântului „pentru aceea Dumnezeu L-a înălţat şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus decât toate numele” (Filipeni 2,9).

Temeiuri biblice

„Mesia este împărat veşnic” (Luca 1,33); „Datu-mi-s-a toată puterea, în cer …” (Matei 28,18).

„În numele lui Iisus Hristos tot genunchiul să se plece” (Filip. 2,10).

„El este Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor” (I Timotei 6,15).

În timpul activităţii pământeşti, Mântuitorul şi-a manifestat demnitatea împărătească prin minuni şi prin propria înviere, iar după aceea prin coborârea la iad şi înălţarea la cer. După înălţare, El îşi manifestă demnitatea împărătească prin şederea de-a dreapta Tatălui, prin prezenţa în Biserică, prin Judecata universală şi prin domnia fără sfârşit în împărăţia lui.

Puterea Lui împărătească se comunică oamenilor mai ales prin ajutorul pentru a se autocontrola, pentru a învinge păcatul şi condiţia umană degradată de păcat.

Bibliografie

Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în adevăr*, trad. D. Stăniloae, în „P.S.B.”, 38, Bucureşti, 1991

D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943

D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

Revista „ORTODOXIA”, nr. 1 şi 2/1983, în întregime.

VII. ASPECTELE RĂSCUMPĂRĂRII

Răscumpărarea este mântuirea obiectivă, săvârşită de Hristos pentru toată omenirea, global. Această lucrare este deosebit de bogată, implică o mulţime de aspecte. Teologia a încercat o sistematizare a acestor aspecte, dimensiuni sau direcţii ale mântuirii obiective. În general se socotesc trei aspecte ale Răscumpărării :

1. aspectul *de jertfă*
2. aspectul *recapitulativ*
3. aspectul *ontologic* (fiinţial, esenţial).

1. Aspectul de jertfă

Sub acest aspect, Răscumpărarea se manifestă ca fiind jertfa deplină, perfectă, adusă de Hristos în faţa Tatălui ceresc, ca preţ de răscumpărare pentru păcatele lumii.

Temeiuri biblice:

"Că aşa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul –Născut Fiul Său L-a dat, ca lumea să nu piară ci să aibă viaţă veşnică" (Ioan 3,16).

"Şi s-a dat pe Sine prinos şi jertfă lui Dumnezeu întru miros de buna mireasmă" (Efes. 5,21).

"Sângele lui Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu fără de prihană" (Evrei 9,14).

"El a străbătut cerurile pentru ca să se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu" (Evrei 9,24).

Temeiuri patristice:

Sf. Atanasie cel Mare zice: "Dar de vreme ce … trebuie să moară numaidecât, acesta fiind mai ales motivul pentru care a venit la noi … a adus şi jertfa pentru toţi dând templul Său spre moarte (Evrei 9,12,24), ca să facă pe toţi nevinovaţi şi iertaţi de neascultarea de la început şi să Se arate totodată pe Sine mai înalt decăt moartea, arătând trupul Sau mestricăcios drept pârga învierii tuturor" (*Tratat despre întruparea Cuvântului,* XX).

Iar Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă, în mod cuprinzător: ”Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înţelesul tuturor … şi ştiinţa tuturor făpturilor văzute şi cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii şi a mormântului, a înţeles raţiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înţelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate” (*Cele 200 capete despre cunoştinţa de Dumnezeu,* 66, în Filocalia III, p.148).

Suferinţa este în general mijlocul de combatere a egoismului, ea face loc lui Dumnezeu şi semenilor. “Jertfa este ieşirea eului din egoismul său izolat, deschiderea mea în faţa ta”, spune F. Ebner. Dar această ieşire din sine înseamnă recunoaşterea lui Dumnezeu, autolimitarea eului şi punerea lui la dispoziţia lui Dumnezeu. Iar aceasta e suferinţa. În moarte se exprimă ducerea acestei dispoziţii de limitare a eului - prin supunere faţă de Dumnezeu - până la capăt. Unde omul nu vrea să facă acest act de intrare în legătură cu Dumnezeu, moare fără să vrea - căci fără Dumnezeu creatura nu poate trăi - iar moartea e pedeapsă. Unde însă suferinţa şi moartea e acceptată ca jertfă, deşi rămâne o urmare a păcatului, ea devine mântuitoare.

Trebuia să fie o suferinţa pură. Omul însă nu putea să depăşească păcatul prin suferinţa ca jertfă a propriei persoane, din cauză că fiinţa lui era atât de bolnavă de păcat încât nici o suferinţă asumată nu putea fi lipsită de impuritate. Pentru natura lui nu exista altă ieşire, decât sau să fie nimicită sau să se prelungească etern în iad care nu e decât cercul vicios compus din amestecul de păcat şi suferinţă. Prin urmare, nici un om nu era capabil de o jertfă curată şi universală.

Condiţiile ce trebuia să le îndeplinească un subiect pentru ca suferinţa lui să aibă o putere universal-substitutivă erau deci următoarele:

Subiectul acela trebuie să fie om, pentru ca să simtă toată durerea omului pentru păcat, să sufere omeneşte şi să fie intr-o legătură de natură cu oamenii, spre a le comunica întreaga forţă dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuia să fie mai mult decât un om, să fie cât toţi oamenii la un loc, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate şi adâncime pe care le-ar avea toţi oamenii la un loc dacă

n-ar fi păcătoşi. Numai Dumnezeu putea îndeplini condiţia din urmă. Subiectul capabil de-o suferinţă universal-substitutivă trebuia să fie deci în acelaşi timp om şi Dumnezeu.

Jertfa lui Hristos a reuşit să înfăptuiască în acelaşi timp trei lucruri: să ne atragă în comuniunea cu Sine (omorând omul egoist din noi); să ne facă să împărtăşim destinul fericit al vieţii cu Tatăl (odată ce formăm un întreg cu El); să împlinească dreptatea divină, suferind pentru întregul de euri ce-l formează omenirea împreună cu El, în aşa fel încât duhul lui de jertfă devine comun tuturor. Dar jertfa lui Hristos e ispăşire pentru că e nu numai iubire ci şi dreptate divină.

Unii nu văd în moartea lui Iisus Hristos şi o împlinire a dreptăţii, spunând: „fiinţa Lui îi impune să ierte la infinit!". Felul acesta de-a gândi introduce un relativism primejdios în ordinea morală. Dacă misiunea omului e să păcătuiască la infinit, iar a lui Dumnezeu să ierte la infinit, dacă nu se pune nicăieri piciorul în prag în faţa păcatului omenesc, atunci ce autoritate mai are Dumnezeu şi ce forţă mai stă în sprijinul binelui şi al ordinei morale? În cazul acesta nu Dumnezeu e Suveranul, ci omul. Dumnezeu n-are încotro decât să tot meargă pe urmele omului, curăţind murdăria lui. În acest caz nu mai există o ordine morală pe care omul să o simtă suverană asupra lui, ci el devine legea sa, dacă mai poate fi vorba de o lege.

Binele şi legea morală nu sunt altceva decât voia lui Dumnezeu, iar aceasta e expresia voluntară a fiinţei tripersonale a Lui. În bine se întâlneşte voinţa lui Dumnezeu cu fiinţa lui. Norma binelui are un caracter personal, dar nearbitrar, şi astfel e totuşi o lege. Când săvârşim binele nu împlinim o lege impersonală, ci procurăm mulţumire lui Dumnezeu, Îi producem "o satisfacţie" personală, arătându-ne capabili de comuniunea cu El. Dumnezeu are o satisfacţie de binele ce-l facem, dar nu o satisfacţie ce provine dintr-o vanitate, ci una de ordin superior a iubirii împărtăşite, întrucât devenim vrednici de comuniunea pe care o vrea.

Legea imposibilităţii scăpării de păcat altfel decât cu satisfacerea dreptăţii şi suveranităţii divine o simţim astfel ca o lege concretă în intimitatea noastră, nu ca o

formulă abstractă. Astfel chiar şi termenii de *onoare* şi *satisfacţie* ai teoriei lui Anselm ar putea fi folosiţi, cu precizarea înţelesului într-un mod adecvat cu fiinţa divină.

Pentru ca lumea să scape de păcat, păcatul trebuia pedepsit cu moartea. De aceea, Iisus Hristos a luat firea umană care purta şi moartea ca "blestem" pentru păcat, "făcându-se pentru noi blestem" (Gal. 3,13), iar prin ascultare a înaintat spre moartea în Dumnezeu, moartea din iubire faţă de Dumnezeu. În acest fel, El "a omorât cu moartea (cea pentru Dumnezeu) pe moarte" (moartea ca plată a păcatului, ca blestem). Prin El păcatul lumii a fost biruit şi desfiinţat: "Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte şi stricăciune, îmbrăcând de bună voie, prin fire, osânda mea, El care nu era osândit după voia cea liberă din El" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* 42). Întrucât moartea suportată de Hristos a fost o moarte pentru păcatul lumii, ea a fost o *moarte dreaptă*, căci toată firea omenească trebuie să ia plata morţii; dar întrucât El personal era fără păcat, ea era o *moarte nedreaptă*. Prin urmare, a fost drept şi să moară dar a fost drept şi să învie. Cu alte cuvinte, dreptatea lui personală a depăşit, a biruit "dreptatea" morţii şi în acest fel dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestata în final în toată deplinătatea ei. În împlinirea desăvârşită a acestei dreptăţi culminează şi străluceşte perfecţiunea aspectului de jertfă al Răscumpărării.

Sfânta Scriptură spune despre Iisus că "Domnul l-a împovărat cu fărădelegile noastre ale tuturor" (Is.53,6), cu toate că "nu săvârşise nici o fărădelege şi nici o înşelăciune n-a fost în gura lui" (v.9). Prorocul prevesteşte că "va îndrepta pe mulţi şi fărădelegile lor le va lua asupra-şi" (v.11) şi la urmă va fi preamărit pentru că "a purtat fărădelegile multora şi pentru cei păcătoşi şi-a dat viaţa" (v.12). Ioan Botezătorul a descoperit caracterul şi misiunea lui Iisus în definiţia scurtă: "Iată Mielul lui Dumnezeu cel ce ridică păcatul lumii" (In. 1,29). Iar Apostolul Pavel declară: "Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii, făcându-se pentru noi blestem"

(pentru că scris este: ”Blestemat este oricine este spânzurat pe lemn”) (Gal. 3,13). Iar în alt loc rosteşte şi mai categoric: ”Pe el, care n-a cunoscut păcatul, pentru noi l-a făcut păcat” (II Gal. 5,21).

Nepăcătos şi totuşi purtând păcatele întregii lumi: aceasta este marea antinomie, marea taină a solidarităţii lui Iisus cu noi. Iisus a simţit realmente durerea şi răspunderea pentru păcatele altora; nu era numai o autoiluzie ce şi-o făcea. O analogie avem în ruşinea, în durerea şi vina ce-o simte mama pentru fapta reproşabilă a fiului. Dar şi noi simţim uneori o vină pentru păcatele celor apropiaţi, deşi nu am concretiza palpabil pe o participare sau un îndemn propriu la acele păcate. Simţim că există o inerţie generală ce trage oamenii spre păcat şi că participăm şi noi la ea, întrucât în configuraţia totală a împrejurărilor istorice sau umane avem şi noi un loc. Explicaţia nu poate fi alta decât că există o împletire, o comunicare ascunsă şi o intimitate mai profundă între inşii în care se actualizează natura umană. Pe măsură ce devenim mai capabili să sesizăm întrepătrunderea între noi şi semenii noştri, ni se descopere şi solidaritatea noastră cu păcatele lor.

Această jertfă înseamnă în acelaşi timp şi refacerea comuniunii omului cu Dumnezeu. În general, în teologia de până acum aspectul de jertfă era exprimat ca fiind mai ales o omagiere, o cinstire adusă lui Dumnezeu pentru a îndrepta necinstirea făcută de strămoşi prin păcatul strămoşesc. Această concepţie este destul de improprie şi de nedemnă de iubirea absolută a lui Dumnezeu, care cu siguranţă nu are nevoie şi nu aşteaptă niciodată omagiere, ci numai iubire în calitate de Părinte ceresc. Aspectul de jertfă înseamnă, cu siguranţă, refacerea comuniunii prin smerenia deplină şi sacrificiul perfect şi iubitor al Omului –Dumnezeu, în numele întregii omenirii. Aspectul de jertfă înţeles ca suportare a pedepsei lui Dumnezeu (cum zic protestanţii), sau ca omagiu (cum zic catolicii) este desigur vulgar, reductiv şi simplist.

2. Aspectul recapitulativ

Prin “recapitulare” înţelegem calitatea prin care Iisus Hristos, datorită firii umane, îi cuprinde, “îi recapitulează” în sine pe toţi oamenii. Prin aspectul

recapitulativ înţelegem deci acţiunea mântuitoare a lui Hristos, prin care în lucrarea de jertfă şi îndumnezeirea am fost toţi aduşi jertfă şi îndumnezeiţi, în mod virtual.

Temeiuri biblice:

“Dumnezeu fiind bogat în milă … ne-a făcut vii împreună cu Hristos… şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti în Hristos Iisus” (Efeseni 2,4).

“Precum întru Adam toţi mor, aşa întru Hristos toţi vor învia” (I Cor.15,22).

Sf. Ap. Pavel exprimă exemplar realitatea acestei dimensiuni a Răscumpărării: ”Şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat între cele cereşti, în Hristos Iisus” (Efes. 2,6).

Temeiuri patristice:

Cultul divin ortodox are o formulare fericită şi splendidă a aspectului recapitulativ, în una din cântările Învierii: “Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; ieri m-am răstignit împreună cu Tine, însuţi mă preamăreşte Mântuitorule, întru Împărăţia Ta!”

Sf. Atanasie cel Mare, pe urmele Sf. Irineu, spune că “Mântuitorul nu a venit ca să sufere moartea Lui, ci pe cea a oamenilor. De aceea, nu a depus trupul printr-o moarte a Lui, căci nu era supus acesteia, odată ce era Viaţa, ci a primit-o pe cea de la oameni ca să o desfiinţeze şi pe aceasta…” (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, XXII).

Iar Sf. Maxim Mărturisitorul, într-o formulare devenită clasică zice: “Prin taina ascunsă de veacuri şi de generaţii, iar acum descoperită prin întruparea adevărată şi desăvârşită a Fiului lui Dumnezeu, Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărtăşit şi neamestecat firea noastră, iar pe noi ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă şi ne-a învrednicit să fim una şi aceeaşi cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiţi dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său …!” (*Ambigua*, 7k.).

Deci, în tot ceea ce a făcut, Iisus Hristos ne-a cuprins într-un mod misterios, dar real pe toţi; datorită înrudirii de fire umană, toată omenirea participă într-un fel, într-un grad oarecare, la toate acţiunile Mântuitorului. În umanitatea lui Hristos sunt cuprinşi toţi oamenii, pentru că în ea se află plinătatea existenţei tuturor. El este Omul exemplar, model de viaţă şi izvor de umanitate şi viaţă pentru toţi. Hristos ne-a putut cuprinde virtual în tot ceea ce a făcut El actual, pentru că există o misterioasă unitate a omenirii întregi în Hristos. Criteriul, semnul sau temeiul acestei unităţi îl constituie faptul că Hristos deţine prin calitatea şi faptele Sale, în cadrul firii umane, poziţia de Adam nou, de începător al unei noi umanităţi. Şi aşa cum Adam cel vechi cuprinde, ca strămoş, întreaga umanitate, tot astfel, dar mult mai direct şi mai eficient ca Izvor total de viaţă supremă, Hristos recapitulează în sine întreaga umanitate. El este în felul acesta atât începător cât şi centru al umanităţii noi. El are această calitate şi datorită faptului că umanitatea Lui este purtată de Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu. De aceea, El are puterea de a iradia în toată omenirea, ca dintr-un Soare central, razele de lumină şi viaţă ale energiilor Trupului Său sacrificat şi înviat.

Este adevărat că acest aspect, ca de altfel întreaga Răscumpărare, înseamnă numai o mântuire virtuală, în principiu, care devine efectivă numai prin împropriere voluntară, prin mântuirea subiectivă. Dar mântuirea subiectivă începe şi e posibilă numai prin aceste dimensiuni ale Răscumpărării.

Iubirea neţărmuită a lui Iisus fată de semeni Îl face de fapt centrul intim ontologic al naturii omeneşti actualizate în nenumărate ipostasuri, Îl face intimul profund al fiecărui om, în stare să ia de pe umerii tuturor povara păcatului. Problema lui Iisus şi a raporturilor lui cu oamenii e problema celor mai mari posibilităţi tainice ce se ascund in viaţa spirituală a umanităţii. Iisus ne descoperă adevărata fiinţă a umanităţii, direcţia în care trebuie sa se realizeze. Nu spaţial, nu material este Iisus centrul omenirii, ci prin adâncirea la ultima intensitate a iubirii, răspunderii şi purităţii. Acestea formează condiţiile care fac posibilă opera mântuitoare a lui Iisus, asumarea vinei întregii omeniri şi suferinţa pentru ea.

3. Aspectul ontologic

Fără aspectul ontologic, aspectul recapitulativ şi cel de jertfă ale Răscumpărării nu ar avea conţinut. Numai prin înnoirea şi ridicarea calitativ-ontologică a propriei Sale firi umane îi recapitulează Hristos pe oameni în Sine, numai aşa are rost aspectul recapitulativ. Căci Hristos n-a venit să recapituleze în Sine firea umană degradată: El a venit să restaureze la un nivel superior această fire şi să-i recapituleze pe oameni tocmai pentru a le împărtăşi această nouă calitate, sfinţenia. Firea recapitulată e şi sfinţită prin prezenţa lui Dumnezeu în ea.

Şi aspectul de jertfă al Răscumpărării stă în legătură cu aspectul ontologic. Mântuitorul se oferă şi ne oferă ca jertfă Tatălui nu ca fire umană nedeterminată sau degradată ci ca fire sfinţită prin ascultare, patimi şi moarte, aptă de menirea atât de înaltă a urcării la Dumnezeu. Orice jertfă primeşte o calitate nouă prin predarea şi oferirea ei totală. Starea de jertfă este tocmai ieşirea din starea obişnuită a unui lucru (şi mai ales a unei persoane) pentru a fi oferită lui Dumnezeu. Dacă o jertfă obişnuită dobândeşte o calitate nouă, cu atât mai mult a dobândit o asemenea calitate firea umană a lui Hristos prin jertfa Lui.

Cele trei aspecte ale Răscumpărării se determină şi se completează reciproc, pentru că Răscumpărarea este o lucrare unică, unitară şi indivizibilă. A vorbi de aspecte distincte în faptul Răscumpărării înseamnă a face numai o distincţie logică.

Tradiţia ortodoxă a mărturisit permanent toate cele trei aspecte ale Răscumpărării. În învăţătura ortodoxă n-au fost posibile niciodată explicări exclusive ale jertfei, numai ca "satisfacţie oferită de Hristos Tatălui", sau ca "răscumpărare de la diavolul", precum se afirmă în teoriile catolice respective. Prevăzând parcă inconsistenţa şi ne-evlavia unei asemenea cugetări, Sf. Grigorie de Nazianz scria (deja în secolul IV): "Sângele vărsat pentru noi, sângele preascump şi slăvit a lui Dumnezeu, acest *sânge al Jertfitorului şi al jertfei* pentru ce s-a oferit… dacă acest preţ e oferit Tatălui, ne întrebăm mai întâi pentru care motiv? Nu Tatăl ne-a ţinut în robie. Şi apoi *pentru ce sângele Unicului Fiu ar fi plăcut Tatălui, care n-a vrut să*

primească pe Isaac, cel oferit ardere de tot de Avraam…? Nu este evident că Tatăl acceptă jertfa nu pentru că El pretindea sau avea nevoie de ea, ci din iconomie trebuia ca omul să fie sfinţit omenitatea lui Dumnezeu…?” (Sf.Grigorie de Nazianz, *In sanctum Pascha oratio* XLV, 22, P.G., tom 36, col. 653 AB, apud Vl. Lossky, *Theologie mystique de l’Eglise d’Orient,* Paris, 1944, retipărită 1980, p. 148-149). Sf. Grigorie surprinde aici tocmai caracterul lucrător ontologic al sângelui jertfit al lui Hristos. Sângele lui Hristos nu aduce o răscumpărare exterioară, în afara lui; actul este identic aici cu conţinutul actului.

Învăţătura ortodoxă privind aspectul ontologic a fost desemnată ca un “antropocentrism haric” (gnadenhafter Anthropozentrismus, cf. Pr.Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creştină în lume,* în ”Ortodoxia”, nr. 2/1972, p.205), termen care nu se vrea absolut, ci doar evidenţiază faptul că obiectul harului Răscumpărării este omul, prin Hristos noul Adam.

Cele trei direcţii ale Răscumpărării sunt cuprinse intr-o unitate firească în cele trei forme de slujire a Mântuitorului (Arhiereu, Profet şi Împărat), pentru că decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat. Unitatea lor este dată de subiectul lor, Dumnezeu-Omul cel unitar în persoana şi lucrările Sale, conform dogmei calcedoniene. Aspectul ontologic al Răscumpărării afirmă tocmai această dogmă iar respingerea lui înseamnă neînţelegerea ei.

Întruparea, ca început al Răscumpărării, defineşte şi determină întreaga lucrare de răscumpărare a firii omeneşti ce urmează după ea. Firea omenească putea fi înnoită prin ascultare, pătimiri, jertfă şi moarte pentru că deja prin Întrupare primise puterea întăritoare a energiilor firii divine, în virtutea unirii firilor într-un singur ipostas, un singur subiect.

Un fapt fundamental care arată că întruparea este într-adevăr începutul Răscumpărării este voirea ei în planul veşnic al lui Dumnezeu. Sf. Ap. Petru spune că “Mielul nevinovat şi nespurcat care este Hristos“ a fost “cunoscut mai înainte de

întemeierea lumii" (I Petru 1,19-20), aceasta fiind "taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută", după Sf. Ap. Pavel (Col. 1,26). Rostul întrupării şi al întregii răscumpărări nu este numai de a şterge păcatul lui Adam; însemnând ridicarea reală a firii omului, ea măsoară întregul sfat veşnic al lui Dumnezeu asupra omului. Taina întrupării "circumscrie toate veacurile şi descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu… Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înăuntrul veacurilor (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* 60, în "Filocalia", vol 3, trad. cit., Sibiu, 1984, p. 326-327) începutul existenţei şi sfârşitul în Hristos". Deci şi a spune că Întruparea înseamnă întreaga menire, întregul destin îndumnezeitor al omului, este prea puţin; ea înseamnă înscrierea deplină a iubirii şi lucrării lui Dumnezeu în afara Sa, a raţiunii divine în făpturi şi a unirii depline cu ele. Scopul din veşnicie al Întrupării este expres ontologic: "făptura modelată de El a fost readusă, conformă şi concorporală Fiului" (Sf. Irineu al Lyonului, *Adversus haereses,* libre V, 36, 3, în "Sources Chrétiennes", nr. 153, Paris, 1969, p.466).

Această dimensiune universală grandioasă şi atotcuprinzătoare, exprimată şi de Sf. Ap. Pavel (Efes. 1,9-10) o detaliază fidel cugetarea patristică, precizând că noi "fiind rânduiţi înainte de veacuri să fim în El ca membre ale Trupului Său, El a armonizat şi articulat natura noastră în El însuşi, în Duhul, după modul sufletului faţă de trup şi a condus-o spre măsura vârstei duhovniceşti şi a propriei Sale pliniri" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G., tom 91, col. 1097 BD, apud Pr. Prof. I. Moldovan, *Cinstirea sfintelor moaşte în Biserica Ortodoxă*, în "Ortodoxia", nr. 1/1980, p.130).

Întruparea ca act organic de prefacere şi îndumnezeire a omului este mărturisită într-un glas de Sf. Părinţi şi întreaga tradiţie a Bisericii. Învăţătura şi teologia patristică este limpede şi concisă: "Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu" (Sf. Irineu, *Adv. haereses,* liber III, 18,21, în "Sources Chrétiennes", nr. 211, Paris, 1974; liber V, praefatio; liber V, 16, în "S. Chret.", nr.153, Paris, 1969.

Vezi şi Sf. Atanasie cel Mare, *De incarnatione Verbi,* cap. 54, P.G., tom 25, col.192 B; Sf. Grigorie de Nazianz, *Poemata dogm.* X,5-9, P.G., tom 87, col. 465; Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica* XXV, P.G., tom 45, col. 65 D; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice,* suta a 2-a, cap. 25, în ”Filocalia” 2, p. 175; Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea V morală,* în "Filocalia" 6, Bucureşti, 1977, trad.cit p.185; Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete Teologice şi practice,* suta a 2-a, cap 88, în "Filocalia" suta a 2-a , cap. 88, în "Filocalia", 6, p.91-92), şi anume "să devin eu atât de mult dumnezeu, pe cât s-a făcut Acela om" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. 3 teologică; Despre Fiul,* cap. 19, P.G., 36,100 A, la Sf. Maxim Mărturisitorul, ”*Ambigua*”, trad de pr.prof.D. Stăniloae, Bucureşti, 1983, p.49; vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses,* liber V,1, în "S.Chret.", nr 153, p.20). Înnoirea organică a omului este reală, căci, după mărturisirea Sfintei Scripturi, ”din plinătatea Lui noi toţi am luat şi har peste har" (Ioan 1,16) şi "dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă" (II Cor. 5,17). Sf. Ioan şi Sf. Pavel se exprimă propriu, nu metaforic, altfel hristologia paulină n-ar avea nici un înţeles, nici un conţinut.

Dacă întruparea Mântuitorului înseamnă chenoza Fiului lui Dumnezeu (Filip. 2,7) atunci reversul firesc al chenozei trebuie să fie îndumnezeirea omului, după cum spune Sf. Ap Pavel: ”că fiind El bogat, s-a făcut sărac, *ca să vă îmbogăţiţi prin sărăcia Lui*" (II Cor. 8,9). Aceasta nu este decât exprimarea dogmei calcedoniene, cheia înţelegerii întregii hristologii, soteriologii şi spiritualităţi creştine. Ridicarea şi înduhovnicirea firii omeneşti prin întrupare este treapta superioară a actualizării "chipului" lui Dumnezeu în om.

În ipostasul Hristos, armonizarea, unificarea şi comunicarea sufletului cu trupul – existentă în orice ipostas uman – este infinit uşurată pentru că, pe când în ipostasul omenesc ”adâncimea sinei pătrunde în infinitatea dumnezeiască ca în ceva străin de ea însăşi, ipostasul lui Hristos are o extindere de altă lărgime şi adâncime… iar sinea Sa nu pătrunde în Dumnezeu cel infinit ca în ceva străin, ci El însuşi este prin sinea Sa şi Dumnezeu cel infinit" (Pr. Prof. D. Stăniloae, nota 2 la Sf. Maxim Mărturisitorul,

Ambigua, trad. cit., p.48, vezi şi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Inv. Ort. despre mântuire…*, p.200). Prin comunicarea firilor in ipostasul lui Hristos, voinţa noastră umană devine voinţa Fiului lui Dumnezeu care o va întări în mod inevitabil: ”Hristos restabileşte natura în conformitate cu ea însăşi” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Expositio in Oratio Dominica,* P.G., tom. 90, col. 877 C, apud Pr.Prof. D Stăniloae, *Inv.Ort. despre mântuire….*, p.200).

Conţinutul regenerator al înnoirii firii umane în Hristos îl constituie re-actualizarea “chipului” divin (Sf. Irineu, *op.cit.*, liber III, 18, 21, ”S. Chrétiennes”, nr. 211): ”În Mântuitorul am recăpătat ceea ce pierduserăm în Adam, adică fiinţa după chipul şi asemănarea cu Dumnezeu”. Firea omenească slăbită şi bolnavă a fost vindecată (Sf. Grigorie de Nazianz, *Ep.101 ad Cledonium,* P.G., tom 37, col.181 C-184 A, apud J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine,* Paris, 1975, p.215: ”cea ce a fost asumat a fost vindecat şi cea ce s-a unit cu Dumnezeu a fost mântuit”).

Realitatea organică a acestei vindecări este exprimată de Sf. Părinţi în termeni biologici, pentru a indica astfel profunzimea transformării întregii firi omeneşti, trup şi suflet: ”Cuvântul … s-a coborât, s-a întrupat, s-a făcut om, a pătimit toate acestea şi multe altele pentru el, pentru ca să-l izbăvească de *moarte şi de stricăciune* şi să-l facă fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu, asemenea Lui” (Sf. Simeon Noul Teolog, *Tratate teologice şi etice, Cuv. VIII morală,* în ”Sources Chrétiennes”, nr.129, Paris, 1967, p.207).

A spune că Întruparea este răscumpărătoare înseamnă a afirma că ea a înfăptuit o răscumpărare ontologică. Întruparea este nu numai începutul Răscumpărării noastre; pe conţinutul ei răscumpărător stă întreagă istoria mântuirii şi destinului omenesc şi chiar întreagă iconomia Fiului lui Dumnezeu, adică întreaga viaţă extra-trinitară, căci aceasta se rezumă concis în Întrupare.

Nu numai Întruparea sau jertfa Mântuitorului au avut o eficienţă ontologică asupra firii Sale omeneşti. Întreaga Lui viaţă istorică, de ascultare şi slujire, a însemnat o încercare şi o întărire a firii omeneşti, care a trecut şi a învins prin toate. El

s-a făcut asemenea nouă, afară de păcat, ”pentru ca *trecând prin toate stările noastre, să reîntemeieze şi să-l restaureze pe primul om* şi, prin el, pe toţi cei care s-au născut şi se nasc din el, asemenea unei însărcinate care-i are în sine” (*Ibidem, Cuv. XIII,* p.406; vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses,* liber III, 18,7, în ”S. Chrét.”, nr. 211, p. 366, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza II,* în “Cateheze” trad. de Pr. D Fecioru, Bucureşti, 1943, p.272).

Ascultarea, slujirea şi împlinirea poruncilor are în general un efect asupra oricărui om, pentru că legea lui Dumnezeu nu e o simplă formă care stă detaşată de firea noastră, ci ea e prezentă în fire. Împlinirea poruncilor are o eficienţă imediată asupra firii, mai ales prin faptul că aici porunca se identifică cu Legiuitorul. Porunca este Dumnezeu şi împlinirea ei înseamnă dobândirea lui Dumnezeu. De aceea cugetarea patristică spune că “Dumnezeu se află în ascuns în poruncile sale” (Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap. 190, în “Filocalia, 1, trad. cit., Sibiu, 1947, p.247). După cum corupţia firii omeneşti a fost consecinţa neascultării lui Adam, tot aşa ”Hristos prin împlinirea a toată dreptatea”(Matei 3,15) se face ”pârga rezidirii şi nemuririi noastre întru nestricăciune” (Sf. Simeon Noul Teolog, Cuv I morală, cap.3 în “Filocalia”, 6, p.131; este de fapt comentariul la I Cor. 15,22.Vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses,* liber V, în “S.Chret.”, nr.153, p.18). Ascultarea lui Hristos are o eficienţă sporită şi prin faptul că ea este desăvârşită, este completă; sf. Maxim Mărturisitorul, (*Ambigua*, trad. cit. p.53) afirmă: ”Stăpânul prin fire cinsteşte ascultarea şi o trăieşte prin pătimire, nu numai ca să mântuiască prin ale sale toată firea, curăţind-o de ceea ce e mai rău, ci şi ca să guste ascultarea noastră, învăţând prin cercare cele ale noastre”.

Prin ascultarea Sa desăvârşită Hristos a întărit firea umană, ridicând-o deasupra afectelor naturale. Căci prin căderea în păcatul strămoşesc, firea omenească a primit şi partea pătimitoare a afectelor, adică slăbiciunile naturale ale firii: foamea, setea, frigul etc., nepăcătoase prin ele însele. Aceste afecte le-a avut şi Mântuitorul Hristos, Dumnezeu desăvârşit dar şi om desăvârşit. Sf. Maxim Mărturisitorul, (*Răspunsuri*

către Talasie, 42, în "Filocalia", 3, p.146) zice: "căci 2 păcate s-au ivit în protopărinte prin călcarea poruncii dumnezeieşti: unul vrednic de osândă şi unul care nu e osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al 2-lea al firii care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea. Această stricăciune şi alterare a firii, produsă una din alta, voind Domnul şi Dumnezeul nostru să o îndrepteze, a luat toată firea şi astfel a avut şi El, în firea luată, trăsătura pătimitoare, împodobită cu nestricăciunea voii libere".

Afectele se rezumă în senzaţiile de plăcere sau de durere. Plăcerea senzuală, conţinând în ea păcatul neascultării, care e un rezultat al voinţei, este păcătoasă. Durerea nu este prin ea însăşi un păcat, ci numai o urmare a păcatului, pentru că nu e un rezultat al voinţei. În urma slăbirii firii şi supunerii si sub cele două afecte, întreaga viaţă omenească a devenit o învârtire fără scăpare în cercul vicios plăcere-durere, al cărui sfârşit nu putea să fie decât moartea, ultima durere. Originea şi desfăşurarea acestui cerc este exprimată astfel de Sf. Maxim Mărturisitorul: "După cădere toţi oamenii aveau în mod natural plăcerea ca anticipaţie a venirii lor pe lume şi nici unul nu era liber de naşterea pătimaşă prin plăcere. De aceea, toţi plăteau în mod natural durerile ca pe o datorie şi ca pe o datorie suportau moartea de pe urma lor, şi nu se afla chip de scăpare de plăcerea nejustificată" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 42, în "Filocalia", 3, p.334-335).

Prin naşterea Sa din Fecioară, Iisus Hristos n-a intrat în acest cerc vicios. Fiind fără de păcat, El n-a avut în nici un fel plăcerea păcătoasă. În schimb a asumat durerea, nelegată de plăcere. Durerea lui nu mai chema plăcerea, precum se petrecea în mod necesar în firea celorlalţi oameni. Cu aceasta, în El s-a întrerupt neîncetata transformare a plăcerii în durere şi durerii în plăcere. Hristos a asumat durerea ca pedeapsă a păcatului pentru ca, "suferind pe nedrept, să desfiinţeze obârşia noastră din plăcerea necuvenită care ne tiraniza firea; căci moartea Domnului n-a fost o datorie plătită pentru această obârşie din plăcere ca la ceilalţi oameni, ci mai degrabă *o putere*

opusă acestei obârşii." (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 42, în "Filocalia", 3, p.334-335).

Mijlocul prin care a suportat durerea, întărind firea, a fost voinţa. Căci acceptarea sau respingerea păcatului o face decizia voinţei. Prin circumscrierea firii omeneşti în ipostasul divin (vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. cit, p.60). Mântuitorul "a pus hotar firii ca entitate supusă unor necesităţi…Unind raţiunea firii cu modul mai presus de fire al activării ei, El a păstrat raţiunea firii, dar a ridicat-o în planul flexibil al libertăţii; a făcut-o să nu se mai simtă singură, de sine, ci invadată de puterile dumnezeieşti" (Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, nota 16 la Maxim Mărturisitorul, *op.cit.*). Deosebirea între voinţa umană a lui Hristos şi voinţa oamenilor în general este aceea că, dacă voinţa oamenilor este *gnomică* (după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul) - fie dând frâu liber unui afect, fie intensificându-l – voinţa naturală a lui Hristos nu putea fi gnomică, datorită faptului că subiectul firii in ipostasul Hristos era Fiul lui Dumnezeu. A considera ca Hristos ar fi putut avea o voinţă arbitrară înseamnă a crede că ar fi avut "o voinţă neştiutoare, ezitantă şi în conflict cu El însuşi" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputatio cum Pyrrho*, P.G., tom 91, col. 308, D, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire…*, p.199). Reală şi naturală, voinţa umană a lui Hristos este în acelaşi timp sfântă şi sfinţitoare, adică acţionând drept şi sfinţind firea umană prin acţiunea ei. Prin aplicarea voinţei Sale sfinte asupra firii omeneştii, "puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea sufletului (adică a voinţei, a tuturor puterilor sufleteşti, n.n.) şi nestricăciunea trupului, prin dispoziţia identică a voii spre ceea ce-I bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul " (Sf. Maxim , *Ambigua*, trad .cit., p.51,52; vezi şi Sf. Maxim, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl Nostru,* în "Filocalia" 2, p. 258-259). Se exprimă aici profund întărirea şi fixarea definitivă în bine a voinţei în firea omenească de către Mântuitorul Hristos.

Împrejurarea concretă în care voinţa omenească este pusă în faţa plăcerii sau a durerii este *ispita*. Prin suportarea şi biruirea ispitelor plăcerii şi apoi ale durerii şi-a

afirmat şi Mântuitorul fermitatea şi întărirea voinţei. Ispitirea lui a fost posibilă tocmai datorită faptului că având latura pătimitoare prin firea umană acesta era un semn de slăbiciune pentru diavol, care o vedea terenul unei posibile intervenţii. Evidenţiind sensul profund al versetului de la Coloseni 2,15 ("El a dezbrăcat domniile şi puterile şi le-a dat pe faţă cu hotărâre, biruind asupra lor prin cruce"), Sf. Maxim arată că puterile rele (diavolul) "şi-au aruncat şi asupra Lui momeala" întâi prin ispitele plăcerii, crezând că aceasta îşi va urma cursul avut până acum în firea omenească; adică "prin patima cea după fire (afectele) să-şi nălucească patima cea împotriva firii" (păcatul cu voia)" (Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, în "Filocalia" 3, p.64). Mântuitorul a îngăduit această ispitire, pentru că în acest fel "le-a prins în propriile lor viclenii (adică în iluzia că firea şi voinţa umană e slabă şi va ceda; ceea ce nu era adevărat, omul fiind acum şi Dumnezeu, n.n) şi prin aceasta le-a dezbrăcat, alungându-le din fire" (Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, în "Filocalia" 3, p.64). Iar ultimele încercări ale fermităţii şi ale definitivării voinţei Mântuitorului au fost cele prin durere, îndeosebi cele ale sfintelor patimi pe cruce. Suportând ispita durerii până la capăt şi forţele răului" deşertându-şi deplin în El veninul stricăcios al răutăţii lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire"(Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, în "Filocalia" 3, p.60).

Cunoscând hristologia şi soteriologia Sfinţilor părinţi – aici a Sfântului Maxim Mărturisitorul – ne încredinţăm limpede că învăţătura privind aspectul ontologic al Răscumpărării nu este o "teorie ortodoxă " frumoasă şi prea optimistă, ci mai degrabă că noi nu ne-am ridicat încă la înălţimea, optimismul şi adevăratul sens al Sfintei Scripturi, asimilat organic şi exprimat fidel de teologia patristică.

Suferinţa acceptată din iubire pentru cineva intensifică enorm comuniunea între persoane, le potenţează şi le modifică însuşirile. "Suferinţa ispăşitoare este o harismă", purtând în ea "vindecare şi înnoirea" (Pr. C Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, teză de doctorat, "Glasul Bisericii, nr.1-2/1973 p.151). Acest conţinut calitativ de mare forţă şi înnoire al suferinţei ispăşitoare pentru altul provine din

însuşirile şi misterul de nepătruns al forţelor spirituale ale persoanei, căci persoana este însăşi iubirea pentru altul.

Cu totul superioare sunt deci efectele sfintelor Patimi asupra firii umane a Mântuitorului. Rezistenţa şi puterea cu care El a acceptat şi a suportat durerile, asumând jertfa, au pătruns deplin firea Sa umană de forţa spiritului şi i-au adus o reală vindecare. Sf. Ap. Pavel spune că ”omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El ca să se nimicească trupul păcatului” (Rom. 6,6) şi “întru această voinţă (a lui Hristos) suntem sfinţiţi prin jertfa trupului lui Hristos, odată pentru totdeauna” (Efes. 10,10). Iar Sf. Ap. Petru afirmă că Hristos, purtând “păcatele noastre în trupul său pe lemn … Cu rănile lui ne-am vindecat” (I Petru 2,24). Referindu-se la versetul de la II Cor. 5,21 (“Hristos s-a făcut pentru noi păcat, ca să dobândim întru el dreptatea lui Dumnezeu”), Sf. Maxim precizează conţinutul acestui “păcat” şi lucrarea lui Hristos asupra lui: “Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică, pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, … ca să osândească păcatul şi osânda mea din voie şi din fire, scoţând în acelaşi timp din fire păcatul, pătimirea, stricăciunea şi moartea” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri pentru Talasie*, 42 trad. cit. p148; vezi şi Sf. Irineu, *op. cit.*, liber V,16,3, în “S. chrétiennes”, nr.153, p.218). Ceea ce a luat Hristos n-a fost păcatul ca act – căci nu putea păcătui – ci urmarea ontologică a păcatului, adică alterarea firii omeneşti.

Jertfa Mântuitorului a însemnat o sfinţire a firii sale omeneşti chiar prin faptul că Mântuitorul s-a predat Tatălui pe Sine însuşi ca jertfă supremă. Orice victimă se sfinţeşte prin faptul că e adusă jertfă; prin închinarea jertfei spre Dumnezeu se stabileşte o legătură între credinţa jertfitorului şi primitorul sfânt al jertfei (care este însuşi Dumnezeu). Această legătură sfinţeşte jertfa. Aducându-Se pe sine însuşi jertfă, ca victimă şi Arhiereu în acelaşi timp, Hristos şi-a sfinţit firea omenească pe care a înfăţişat-o apoi la Tatăl, căci nimeni nu poate intra la Tatăl decât în stare de jertfă curată (Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în duh şi adevăr*, cf. pr. prof. D. Stăniloae, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire* …, p.203). Mântuitorul însuşi a mărturisit chiar

înaintea jertfirii sale: ”Eu pentru ei Mă sfinţesc pe Mine, ca şi ei să fie sfinţiţi în adevăr” (Ioan 17,19).

Jertfa lui Hristos a adus împăcarea cu Dumnezeu (Efes. 2,14-16), însă împăcarea nu constă numai în cinstirea adusă lui Dumnezeu, căci am fost împăcaţi „în trupul cărnii lui, ca să vă pună înaintea sa sfinţiţi, fără de prihană şi nevinovaţi” (Col. 1,22). Jertfa este împăcare pentru că restabileşte comuniunea, iar comuniunea restabilită între om şi Dumnezeu are un conţinut; ea înseamnă “atât firea omenească restabilită din egoismul ei, cât şi iubirea lui Dumnezeu manifestându-Se neîmpiedicată în voinţa ei de a împodobi pe om cu darurile ei” (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2, p.131). Şi, după cum spun unii teologi romano-catolici mai noi, “sângele lui Iisus este mântuitor potrivit Epistolei către Evrei a Sfântului Pavel, potrivit Evangheliei după Ioan şi Epistolei I a Sfântului Ioan, nu ca fiind cel ce a fost vărsat atunci pe Golgota, cum a fost atât de răstălmăcit în «soteriologia clasică» (adică romano-catolică, n.n.), ci pentru că e mântuitoare comuniunea cu Iisus cel viu de acum (pentru că această comuniune are un conţinut real, esenţial, ce priveşte firea omenească, n.n.), desigur ,întrucât este Cel răstignit şi înviat în identitatea Lui” (Wilhelm Thüssing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental – dialogischen Christologie*, în vol. Karl Rahner-W. Thüssing, “Christologie systematisch-exegetisch”, Herder, 1972, p. 130, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op.cit.*, p.153). Cu alte cuvinte, mântuitoare nu este jertfa în expresia ei exterioară de satisfacţie, ci în expresia ei interioară de comuniune.

Crucea Mântuitorului n-a fost decât prilejul dat firii Sale omeneşti de a se întări. Acceptarea şi suportarea ei până la capăt arată tăria firii omeneşti a lui Hristos, tărie care priveşte de acum întreaga fire omenească: ”De aceea, în pictura răsăriteană, Hristos cel răstignit nu e Hristos cel căzut în ultima stare de slăbiciune”, ci “omul tare, Omul restabilit în tăria lui adevărată” (Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p.70). Suportând încercarea, firea omenească nu se distruge ci se afirmă şi se restaurează. De aceea zic Sfinţii Părinţi că prin patimi, Hristos “ne-a redat pe noi noua înşine, arătându-ne ce

am devenit" (Sf. Maxim, *Ambigua*, trad. cit., p.63), adică ne-a redat firea cea adevărată, sănătoasă, întreagă, fermă eliberată de sub jugul afectelor şi ne-a arătat ce poate deveni şi cum arată Omul (nu omul!) în firea lui desăvârşită.

Patimile şi jertfa Mântuitorului au culminat în moartea Sa pe cruce, care este suprema durere asumată şi biruită dar şi suprema jertfă, pentru că prin ea Hristos s-a predat în întregime Tatălui, cu toată fiinţa Sa, cum a mărturisit El însuşi: "Părinte, în mâinile Tale încredinţez sufletul Meu" (Luca 23,46).

Întrucât Hristos era fără de păcat, El nu trebuia să moară, pentru că moartea ca "plată a păcatului" (Rom. 6,23) (Iacov 1,15) are stăpânire numai asupra celor ce-l săvârşesc. De aceea, moartea Lui este o asumare voluntară a morţii noastre, tocmai pentru a o birui pentru noi, pentru firea noastră: „Nu prin propria moarte (pe care n-a avut-o, fiind viaţa) a depus corpul ci a primit-o pe cea a oamenilor, ca pe a acestora venită în trupul Său să o nimicească" (Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, col 136, apud, Pr. Prof. D. Stăniloae, „Inv. Ort. despre mântuire…". p.207). Teologia patristică exprimă profund adevărul că moartea Mântuitorului, ca opus al morţii obişnuite din firea omenească şi afirmare a vieţii cea după Dumnezeu, înseamnă viaţa, ("Fiindcă Eu îmi pun viaţa Mea ca iarăşi să o iau", Ioan 10,17), că omorârea morţii-păcat ca act extrem şi vindecarea stricăciunii produsă de moarte ca şi conţinut sunt într-un mod atât de necesar unite într-un singur act, că una fără alta nu se putea: "S-au petrecut amândouă minunile în acelaşi act, moartea tuturor s-a înfăptuit în trupul Domnului şi moartea şi stricăciunea au fost desfiinţate din pricina Cuvântului co-existent" (Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, col 132, apud, Pr. Prof. D. Stăniloae, „Inv. Ort. despre mântuire …", p.205).

Moartea Sa nu este numai un omagiu, o cinstire adusă lui Dumnezeu pentru împăcarea cu lumea (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, p.402): "îmbrăcând trupul ca pe o momeală în undiţa dumnezeirii, spre amăgirea diavolului, pentru ca dracul spiritual cel nesăturat înghiţind trupul… să fie sfâşiat de undiţa dumnezeirii şi deodată cu trupul cel sfânt al Cuvântului luat din noi să dea afară toată

firea omenească , pe care o înghiţise mai înainte … ca să se arate bogăţia covârşitoare a puterii dumnezeieşti care biruie, prin slăbiciunea firii biruite tăria celui ce a biruit-o mai înainte”. Rostul pentru care au înviat unii oameni o dată cu ridicarea din morţi a Mântuitorului a fost nu de a evidenţia raritatea sau măreţia învierii Sale prin semne grandioase externe, ci a arăta că învierea aceasta împărtăşeşte tuturor oamenilor puterea şi lumina ei. Învierea îi priveşte pe toţi oamenii: Hristos ”procură şi dă fiecăruia biruinţa asupra morţii, ajutând pe fiecare din cei ce au credinţă în El şi poartă semnul crucii, să biruiască” (Sf. Atanasie cel Mare, *op.cit.*, apud Pr. Prof D. Stăniloae *op.cit.*, p.206).

Coborârea Lui în mormânt nu este o slăbiciune, nu este firea omenească distrusă ci afirmată. Ea este un act de putere; Mântuitorul se coboară ca un biruitor “întru cele mai de jos ale pământului” pentru menirea de “ a-I face pe cei legaţi slobozi”. Prin puterea de răbdare a morţii şi trecerea biruitoare prin ea, firea umană a Mântuitorului s-a făcut aptă de dobândirea ultimei puteri menite ei: Învierea. Aceasta n-a mai fost însă numai urmarea ascultării şi a jertfei, a întăririi firii. Ea nu este numai rezultatul creşterii organice a firii omeneşti, expresia puterii ei; firea doar s-a făcut aptă organic pentru a-l primi, însă ea este darul expres a lui Dumnezeu. Aceasta este legătura între crucea şi Învierea Mântuitorului Hristos.

Bibliografie:

Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. de Teodor Bodogae, în „Scrieri” II, colecţia „P.S.B.”, nr. 30, Bucureşti, 1998

Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire*, în colecţia „P.S.B.”, nr. 39, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, 1992

D. Stăniloae, *Omul şi Dumnezeu*, Craiova, 1990

D. Stăniloae, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea*, în „Ortodoxia”, 2/1972

Constantin Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare*, Editura Harisma, Bucureşti, 1991

N. Chiţescu, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură şi în scrierile Sf. Părinţi*, Bucureşti, 1938

N. Chiţescu, *Teoria recapitulaţiunii la Sf. Irineu*, în „Studii Teologice”, 1/1938

N. Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1959

I. Mihălcescu, *Dogma soteriologică*, Bucureşti, 1926

G. Remete, *Aspectul ontologic al Răscumpărării*, în „Studii Teologice”, 9-10/1984

VIII. ÎNVIEREA DOMNULUI

Învierea Domnului este cea mai mare şi cea mai importantă din minunile Sale, este piatra fundamentală a credinţei creştine.

Ea dovedeşte nu numai divinitatea Mântuitorului, faptul că ne-a mântuit obiectiv şi ne poate mântui subiectiv, ci şi faptul că ne va învia cu siguranţă pe toţi.

Iisus Hristos n-a obţinut o înviere exterioară din partea cuiva, ci s-a înviat pe Sine însuşi din morţi; ca Dumnezeu, s-a înviat pe Sine ca om. Între perfecţionarea firii umane şi învierea acesteia din morţi este o legătură esenţială, fundamentală. Importanţa capitală a Învierii Mântuitorului este subliniată de Sfântul Apostol Pavel: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică atunci şi credinţa noastră … Acum însă Hristos a înviat din morţi, făcându-se începătură celor adormiţi" (I Cor. 15,14).

Până la Reforma protestantă, Învierea Mântuitorului a fost mărturisită unanim în Biserică şi contestată doar cu totul neînsemnat de unii eretici. Începând cu secolele XVI-XVII, unii teologi protestanţi, reprezentanţi ai *curentului* numit *„raţionalist-critic"*, au contestat Învierea, socotind-o un mit. Ei au formulat mai multe ipoteze, care prezintă Învierea ca un fals. Mai importante sunt **trei ipoteze**:

1. ipoteza înşelăciunii (a furtului)
2. ipoteza morţii aparente
3. ipoteza viziunilor.

În concluzie, trebuie să spunem că Învierea lui Iisus Hristos nu se poate compara cu nici o înviere din alte credinţe religioase, pentru că Iisus Hristos este singurul Întemeietor de religie care a afirmat frecvent că este Dumnezeu şi şi-a susţinut afirmaţia cu învierea Sa din morţi.

Astăzi învierea lui Iisus Hristos este un fapt mărturisit de toate confesiunile creştine şi de aproape toţi teologii.

Învierea Domnului nu poate fi înţeleasă decât dacă înţelegem mai întâi necesitatea morţii şi abia apoi a învierii. Lumea naturală şi condiţia istorică a omului impun, prin limitele şi deficienţele lor severe, necesitatea morţii.

Moartea împlineşte un dublu rost într-o lume afectată de păcat. *Întâi*, arată prin cele două forme de existenţă ale sufletelor după despărţirea de trup că nu trupului se datoreşte deformarea vieţii spiritului, ci păcatului. *Al doilea*, moartea dizolvă un trup care, chiar dacă nu mai este mediu de manifestare a păcatului, totuşi nu poate fi transformat în aşa măsură încât să nu mai îngusteze viaţa spiritului, oricât s-ar micşora această deficienţă a lui în cursul existenţei pământeşti (de pildă, a unor sfinţi). Trupul istoric, chiar dacă nu e mediu de manifestare al unui păcat actual, totuşi poartă în structura lui îngroşările produse de păcatul trecut sau de concorporalitatea unei omeniri păcătoase şi a unei naturi cosmice adaptate la o astfel de corporalitate. El nu poate fi modificat în cadrul acestei lumi, ci trebuie distrus pentru a putea fi scos din forma aceasta deficitară.

Dar dacă trupul este o creaţiune a lui Dumnezeu, constituind mediul firesc de manifestare a spiritului omenesc, şi dacă el nu este cauza păcatului şi a deficienţei vieţii spirituale, distrugerea lui nu poate fi decât o condiţie pentru reînnoirea lui, pentru ridicarea lui într-o formă care să nu mai poarte stigmatul păcatului. Cine crede că omul e creat de Dumnezeu ca un întreg format din trup şi suflet şi că păcatul n-a distrus definitiv această făptură, acela trebuie să creadă necesar în învierea trupurilor, adică în restabilirea întregii persoane umane.

În forma actuală a lumii nu e posibilă o viaţă fără sfârşit: generaţiile tinere găsesc hrană dacă mor cele bătrâne, iar dacă oamenii s-ar tot înmulţi fără să fie moarte pământul nu i-ar putea hrăni.

Dar sunt şi alte trăsături ale lumii acesteia care arată conformitatea ei cu o omenire păcătoasă, de exemplu concurenţa aprigă între indivizi şi popoare. Cel ce vrea să se menţină sau să ajungă la o situaţie mai bună trebuie să lupte; dar în felul acesta, vrând nevrând înlătură pe alţii de la anumite bunuri.

De aici nu reiese însă cu necesitate concluzia extrem protestantă (a lui H. Thielicke, de pildă), că în forma actuală a lumii nu se poate trăi fără păcat. Dar e sigur că cine vrea să trăiască fără păcat trebuie să sufere. Există o neconformitate între viaţa morală şi legile lumii acesteia. Astfel, apare evident că viaţa spirituală a omului după moarte este superioară celei din trupul de aici, dar cea din trupul înviat va fi superioară şi aceleia.

Acest lucru ni-l arată învierea lui Hristos, care este deci şi pentru El o nouă înălţare ca om. Ea este deplina Lui biruinţă asupra morţii şi nu numai o dovadă pentru oamenii de pe pământ că moartea nu înseamnă sfârşitul total al fiinţei. Ea este anticiparea unei asemenea biruinţe şi pentru noi, deoarece chiar dacă sufletele celor drepţi se bucură de o fericire după despărţirea de trup, cum s-a bucurat şi al lui Iisus, starea lor de separaţie arată totuşi o deficienţă şi o degradare.

Remarcând linia gradată pe care se înşiruie coborârea la iad, învierea şi înălţarea la cer, S. Bulgakov a tras concluzia că aceste acte fac parte din slujirea arhierească a lui Iisus, sau în orice caz nu încă din demnitatea împărătească, deoarece în situaţia de împărat ca om (spune el) Iisus nu e decât din momentul în care e aşezat pe scaunul măririi, de-a dreapta Tatălui. Argumentul biblic pentru aceasta îl socoteşte Epistola către Evrei, unde se spune că Iisus a intrat cu sângele Său în Sfânta Sfintelor (9,12); deci, până nu s-a înălţat la Tatăl Iisus n-ar fi terminat slujirea Sa arhierească.

Este adevărat că există o nouă îndumnezeire a trupului lui Iisus şi prin aceasta o influenţă mai puternică asupra oamenilor, dar aceasta se petrece nu printr-o treptată înduhovnicire a lui ci prin actul învierii, care însă e răsplata răstignirii Sale. Accentul de pe răstignire nu trebuie estompat, prin fragmentarea pe toate momentele vieţii Lui. Răstignirea nu trebuie transformată într-un act de autoeducare a naturii Sale omeneşti în vederea îndumnezeirii. Ea urmăreşte în primul rând împăcarea lumii cu Dumnezeu. Numai întrucât a suportat moartea - care e pedeapsa tuturor celor ce vieţuiesc în trup pământesc - iar moartea nu L-a putut ţinea, numai astfel trupul Său cel nou s-a înduhovnicit.

Unii teologi protestanţi şi catolici neagă **Învierea cu trupul**, socotind că Iisus Hristos a înviat cu un trup nou iar trupul vechi ar fi rămas în mormânt. Concepţia aceasta este condamnabilă pentru că învierea cu alt trup sau lepădarea trupului aduce după sine, în mod firesc, ne-responsabilitatea oamenilor faţă de propriul trup, faţă de propria fiinţă. Ei se întemeiază pe expresiile Sfântului Apostol Pavel de la Romani 8,11, I Cor. 15,35, Filip. 3,20 care vorbesc într-adevăr de un „trup spiritual" („sóma pnevmatikon"). Dar acolo e vorba de prefacerea trupului prin Înviere şi nu de crearea unui alt trup. Căci Învierea înseamnă şi s-a constatat tocmai prin minunea mormântului gol şi a identităţii trupului înviat cu cel dinainte de Înviere, aşa cum a experimentat fizic Sfântul Apostol Toma. Trupul înviat a suferit într-adevăr o transformare esenţială, fiind transfigurat dumnezeieşte, spiritualizat, deci Învierea nu e o simplă continuare a vieţii trupului răstignit. E o altă ordine de viaţă îndumnezeită, dar a aceluiaşi trup, cu aceeaşi identitate. Peste tot, în Sfintele Evanghelii vedem că mărturisirea Învierii constă tocmai în constatarea corporală uimitoare a identităţii Celui Înviat cu Cel Răstignit. A nega aceasta înseamnă a nega evidenţa Sfintelor Evanghelii.

Teologii protestanţi discută foarte mult şi asupra **raportului Învierii cu istoria**. S-a pus întrebarea dacă ea trebuie socotită un eveniment istoric sau total supra-istoric. Majoritatea teologilor cred că Învierea este un fapt total anistoric. Ei spun că acest eveniment supranatural absolut nu poate fi cercetat şi apreciat prin mijloacele cercetării istorice şi de aceea trebuie socotit total anistoric.

Alţii afirmă însă o atingere, un raport al Învierii Domnului cu istoria.

Teologia ortodoxă este, şi în această problemă dogmatică, mai nuanţată, mai complexă şi mai bogată.

Învierea are o dimensiune dublă, antinomică. Pe de o parte, fiind un eveniment total deosebit, chiar opus istoriei, care cunoştea numai devenirea şi moartea ca un ciclu natural inexorabil, se înţelege că *Învierea Domnului este trăznetul veşniciei care a tăiat istoria, un eveniment, o realitate şi o putere absolută care nu are nimic comun*

cu istoria şi o contrazice Dacă ar conţine ceva din istorie, dacă ar avea câtuşi de puţin nevoie de ea, Învierea ar putea fi socotită şi ca rezultat al evoluţiei religioase a omenirii, ca realizare istorică şi ar pierde caracterul de absolută suveranitate divină.

Pe de altă parte însă, *dacă n-ar avea nici o legătură, nici o atingere cu istoria,* cu tot caracterul ei divin şi absolut, Învierea lui Hristos *ar rămâne ceva străin omului şi, de fapt, total ineficientă, fără rost şi fără sens*. Tot sensul şi toată eficienţa Învierii constă în forţa vindecătoare, absolută şi suverană cu care intervine asupra istoriei şi asupra oamenilor. De altfel, astăzi chiar şi unii teologi protestanţi recunosc un caracter istoric al Învierii Domnului, afirmând că acest fapt este accesibil „oricui are ochi să vadă".

Evident că Învierea nu este un eveniment istoric ce poate fi cercetat ca oricare altul. Cu alte cuvinte, este nevoie de lipsa prejudecăţii necredinţei; altfel nu va fi înţeles. Orice istoric onest ce se va ocupa de acest eveniment fără prejudecăţi, fără ideea preconcepută că este imposibil din capul locului, va găsi suficiente dovezi istorice care îi vor impune evidenţa pregnantă a acestui eveniment identificabil precis în timp şi spaţiu. Învierea a avut loc într-un timp şi un spaţiu concret şi a fost mărturisită de o mulţime de martori oculari cărora contemporanii nu le-au adus nici o obiecţie documentată şi nu i-au contrazis, în afară de câţiva opozanţi interesaţi. De altfel, însăşi menţionarea acestui eveniment în conştiinţa omenirii şi cu atât mai mult înţelegerea şi conştientizarea lui se datorează acelor persoane istorice şi contemporanilor lor. Aşadar, afirmarea şi transmiterea Învierii sunt legate şi se încadrează foarte bine în istorie.

Învierea rămâne un eveniment absolut supra-istoric, care a pătruns însă şi a marcat profund şi definitiv istoria, dându-i sens şi final; rămâne aşadar *supra-istorică şi istorică în acelaşi timp*.

Învierea instituie o nouă apropiere între subiectele umane şi între ele şi Dumnezeu, întrucât viaţa spiritului omenesc în trupul pur e mai plină iar realităţile spirituale ale lumii se înfăţişează mai certe, mai concrete.

Învierea L-a adus şi pe Iisus într-o mai mare apropiere de oameni. Desigur, întrucât trupurile acestora nu sunt şi ele înviate, apropierea deplină se va realiza numai după învierea tuturor. Dar trupul Său a devenit un mediu desăvârşit al manifestării sufletului Său şi prin aceasta şi al Dumnezeirii. Tocmai aceasta înseamnă o mai mare apropiere a Lui de noi, ca spirit omenesc şi ca Dumnezeire. Apropierea aceasta e de altă natură decât cea din trupul pământesc. Un om în trupul pământesc ne este aproape întrucât trupul lui are inerţia şi legile obişnuite ale trupului nostru, cu care sunt conforme simţurile noastre de aici. Dar spiritul lui ne este mai puţin descoperit. În înţelesul elementar, Iisus se afla în trupul pământesc mai aproape de noi ca după înviere, întrucât trupul Lui era şi în acest timp îndumnezeit deoarece nu stimula spre păcat iar spiritul nu întâmpina atâta greutate în a se revela prin el. Totuşi, întrucât Iisus a luat un trup supus legilor de inerţie, de opacitate, de spaţiu şi întreţinere materială, nu se manifesta prin el plenar sufletul Său omenesc şi dumnezeirea, ca prin trupul înviat. Trupul acesta cuprindea posibilitatea morţii, deci anumite scăderi. Nu avea desăvârşirea de viaţă, nu se afla în starea unui trup ce a biruit moartea. Toate acestea constituiau dificultăţi pentru revelarea realităţii spirituale a lui Iisus. Ele explică posibilitatea unei ridicări a Lui prin înviere şi înălţare.

În trupul pământesc, apropierea Sa era limitată la cercul oamenilor între care se mişca. După înviere, apropierea a crescut atât în intensitate cât şi în lărgime, nemaiîmpiedicându-L spaţiul nostru de a fi în acelaşi timp aproape de fiecare om. După înviere e mai aproape de umanitate şi de orice om, fiind ridicat El însuşi ca umanitate şi om la o maximă comunicativitate spirituală, tocmai întrucât e mediu mai deplin al revelării lui Dumnezeu.

Învierea cu trupul a însemnat atât o înălţare a propriei Sale stări cât şi o apropiere mai mare de oameni, o mai mare eficacitate asupra spiritului lor. Sunt două aspecte ale aceluiaşi efect. Dar ridicarea propriei Sale stări înseamnă şi o mai mare apropiere de Dumnezeu, ca om.

Prin înviere, ridicându-Se ca om mai aproape de Dumnezeu, Hristos S-a ridicat prin însuşi acest fapt la treapta cea mai înaltă a omenităţii, care e o maximă comunicativitate a spiritului Său în relaţiile cu oamenii. Învierea e spiritualizarea trupului, copleşirea lui totală prin spirit, actualizarea cea mai deplină a potenţelor spiritului. Deoarece spiritul e sesizat de noi în măsura înălţării noastre spirituale, apropierea lui Iisus după înviere e experiată mai puternic de cei ce trăiesc mai mult prin puterile spiritului.

Învierea înseamnă ridicarea trupului din mormânt. Dar noi nu ştim de fapt decât că aparţine unei ordini şi unei structuri la care nu se pot ridica simţurile actuale ale trupului nostru. Trupul lui Iisus nu era vizibil datorită unei naturi compacte asemenea celei a noastre, ci se făcea prin voinţă vizibil în planul nostru, conformându-se capacităţii de percepţie a ucenicilor, însă în aşa fel ca ei să-şi dea seama despre caracterul deosebit al acestui trup. El avea în chip real un trup a cărui continuitate cu trupul pământesc e sigură, iar în acest trup real dar de structură înnoită şi aparţinând unui plan transcendent era întemeiată posibilitatea ca Iisus să se facă vizibil când şi unde voia, nu ca arătare inconsistentă (asemenea teofaniilor şi angelofaniilor din Vechiul Testament) ci cu trup adevărat şi statornic. Şi înainte de înviere trupul lui Iisus se putea face nevăzut, dar pe când atunci vizibilitatea în planul nostru era starea lui obişnuită, după înviere invizibilitatea este starea obişnuită.

Se pune problema dacă există o spaţialitate, o vizibilitate şi chiar o materialitate transcendentă materialităţii chipului actual al lumii şi capacităţii noastre de percepere, dar proprii chipului viitor al lumii, căruia vom aparţine după înviere toţi. Nu cumva spaţialitatea şi corporalitatea din acel plan realizează sinteza între forma de prezenţă a spiritului şi a trupului, între localizare şi supralocalizare, între spaţialitate şi supraspaţialitate? Sunt probleme ce rămân deschise pentru noi până la vederea acelui chip desăvârşit al lumii.

Două întrebări se mai pun în legătură cu învierea Domnului: 1. dacă oamenii sunt sortiţi să învie numai toţi odată (la schimbarea chipului acestei lumi), atunci de

ce a făcut Iisus excepţie de la această lege? 2. De ce n-a continuat Iisus după înviere să se arate oamenilor până la sfârşitul lumii?

Prin întrebarea „De ce a înviat Iisus singur?" nu înţelegem să ne întrebăm cum a avut El puterea să învie, ci cum a fost posibil să se desfacă din solidaritatea cu umanitatea în această privinţă şi să se dispenseze de condiţia cosmosului transfigurat, pentru a petrece într-un corp înviat?

Această posibilitate - ca să învie şi să existe singur ca înviat, fără continuitatea cu întregul cosmos transformat - îşi are izvorul în dumnezeirea sa: „Acest fapt trebuie să stea în legătură cu avantajul infinit ce-l are Hristos în raport cu noi ceilalţi … El singur nu trebuie să se întoarcă din depărtarea de Dumnezeu ca un fiu pierdut în casa părintească. Căci El nu a căzut niciodată din starea de Fiu … Contactul cu izvorul vieţii nu s-a întrerupt la El nicicând. Puterea dumnezeiască, din care trăieşte întreaga creaţiune şi de la care ne-am exclus tot mai mult prin vina noastră, străbate deplin fiinţa Lui. Că Fiul a luat asupra Sa neputinţa şi umilirea, aceasta stătea în contrazicere cu fiinţa Sa adevărată … Odată ce misiunea Sa a fost împlinită, a trebuit să se petreacă ceva asemănător cu ridicarea unui stăvilar şi cu revărsarea apelor adunate ale râului cu o nouă forţă în albia lor … Aici nu mai era posibilă amânarea" (Karl Heim, *Jesus der Weltvollender*, Furche-Verlag, Berlin, 1937, p. 178-179).

Noi nu putem învia câte unul, căci pentru noi învierea coincide cu judecata. Numai Iisus, care nu trebuie să suporte cu noi această judecată, a înviat singur, înainte de toţi. Noi, ca oameni, trebuie să reflectăm şi în această solidaritate păcătoşenia noastră.

Iisus ca Dumnezeu se ridică peste această solidaritate, iar pe de altă parte, fiind şi om, rămâne totuşi într-o legătură cu noi. E ridicat peste noi numai ca să ne pregătească şi de acolo pentru ridicarea noastră la acea formă desăvârşită a existenţei. El rămâne Mijlocitorul nostru la Tatăl şi după jertfa pe cruce, prin înviere şi prin înălţare.

Bibliografie

Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993

D. Stăniloae, *Paştile, sărbătoarea luminii şi a bucuriei în Ortodoxie*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1975

D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987

Auxentios al Foticeei, *Lumina sfântă de Paşti de la Ierusalim*, trad. de Vasile Bârzu, Editura Deisis, Sibiu, 1996

Berthold Klappert, *Diskussion um Kreuz Auferstehung*, Aussaat-Verlag, Wuppertal, 1967

Hans Urs von Balthasar, *Le mystere pascal*, Ed. du Cerf, Paris, 1972

Barbara Thiering, *Isus omul*

Barbara Thiering, *Isus din Apocalipsă*.

IX. ÎNĂLŢAREA LUI IISUS HRISTOS LA CER

După învierea Sa din morţi, Mântuitorul Hristos a mai rămas „fizic” pe pământ, între ucenicii Săi, încă 40 de zile, confirmând definitiv Învierea Sa cu trupul printr-o serie de arătări publice în faţa a sute de martori, fiind pipăit fizic, mâncând şi bând în faţa lor şi împreună cu ei.

Desigur că numărul 40 este şi simbolic, are un înţeles duhovnicesc, precum timpul postului lui Moise, al lui Ilie şi al Său propriu, semnificând plinătatea unui timp, încheierea unei probe iniţiatice. Fără îndoială că Hristos a avut în vedere, intenţionat şi acest înţeles duhovnicesc. Însă, pe lângă aceasta, el are şi un rost mai simplu, mai precis şi mai important. A rămas adică, 40 de zile nu doar câteva, pentru a dovedi tuturor că Învierea Sa nu e o iluzie, o aparenţă sau o vedenie ci un fapt fizic, împlinirea profeţiilor din veac.

Pe de altă parte însă, nu a rămas nici mai mult, pentru a arăta că Învierea nu înseamnă continuarea neschimbată a vieţii naturale dinainte de moarte; Învierea a însemnat o prefacere radicală, o îndumnezeire a trupului Său, trecerea lui într-un alt plan de existenţă, supra-istoric; de aceea, viaţa şi persoana Lui nu mai puteau fi cuprinse în condiţiile vieţii naturale, în planul istoric. În afară de aceasta, El s-a Înălţat pentru a încorona opera Sa de răscumpărare şi sfinţire a firii umane, ridicând-o de-a dreapta Tatălui, în sânul Sfintei Treimi.

Înălţarea este ridicarea umanităţii lui Iisus în intimitatea ultimă a Sf. Treimi şi la starea de cinstire, putere şi suveranitate deplină. Serghei Bulgakov spune: „Dogma înălţării cuprinde ideea că natura omenească preamărită a lui Hristos, înălţată la cer, a intrat chiar în sânul Sfintei Treimi. Dumnezeu-Omul s-a aşezat la dreapta Tatălui nu numai cu natura dumnezeiască a Sa, ci şi cu natura omenească, constând din suflet şi trup, din corporalitate însufleţită şi înduhovnicită”.

Totuşi Bulgakov susţine că, deoarece în sânul Sfintei Treimi nu se poate imagina existenţa unui spaţiu în care să ia loc trupul, Domnul s-ar fi înălţat la cer fără

trup. A ridicat în intimitatea slavei divine numai un chip ideal, o energie a trupului, prin care şi-a format trupul venind în lume şi care a lucrat prin trup. Aceste trup „duhovnicesc" înălţat nu e trup în sensul întrupării pământeşti, ci e forma ideală, sau chipul trupului, energia lui, prin care a şi fost închipuit trupul întrupării. Ea este Sofia creată înălţată la suprema spiritualitate şi unită cu Sofia necreată în sânul lui Dumnezeu prin al doilea ipostas. Prin ea Logosul se plasează în relaţia intimă de trup cu toată creaţia, pentru a o îndumnezei. Numai fiindcă nu mai are un trup individual, Logosul prin înălţare se face apropiat tuturor, energia corporalităţii Sale ţinând toate în legătură de trup cu El însuşi. În lumina acestei idei înţelege Bulgakov şi Taina Euharistiei. Dar în acest caz şi Întruparea e iluzie şi Răscumpărarea şi totul.

Teoria aceasta promovează ideea că trupul a fost necesar pentru Iisus numai ca un instrument până a adus jertfa pentru oameni, nu ca mijloc de apropiere definitivă şi deplină a lui Dumnezeu de oameni. Ea se apropie de teoria lui Anselm de Canterbury, deşi ideea că mântuirea e o întoarcere a spiritelor la Dumnezeu, cu părăsirea trupurilor, e luată de la Origen. Motivul pentru care Bulgakov a adoptat această idee este dificultatea ce o întâmpină cugetarea omenească de a-şi închipui o înălţare a trupului în intimitatea existenţei divine. Dar odată ce e admisă în general întruparea unei persoane divine, nu mai e nici o greutate deosebită de-a admite o nouă înălţare a trupului în cadrul intimei legături în care se află cu dumnezeirea.

Unii teologi catolici şi protestanţi cred că *Învierea şi Înălţarea au coincis*; cu alte cuvinte, că arătările de după Înviere sunt de fapt arătările Celui ce se înălţase deja la cer. Dar această idee e contrazisă de faptul că acele arătări au încetat după Înălţare, n-au durat nici măcar în timpul vieţii Apostolilor, ci sunt legate strict de perioada celor 40 de zile, deci înainte de Înălţare. Ideea acestor teologi este o pură fantezie, care se explică însă prin potrivirea ei cu concepţia de ansamblu a teologiei catolice şi protestante despre Răscumpărare, văzută numai ca o satisfacţie către Tatăl, încheiată prin moartea pe cruce.

Înălţarea constituie însă, în mod paradoxal, nu o îndepărtare ci o apropiere. Mai presus de toată înălţarea, Iisus rămâne în legătură cu noi, iar aceasta înseamnă că rămâne om deplin. Îl leagă aceleaşi fire de noi, aceeaşi deplinătate a naturii omeneşti ca şi pe Fecioara Maria; totuşi mai presus decât ea, căci datorită dumnezeirii Sale, centrul persoanei Sale îşi are reşedinţa în intimitatea dumnezeirii.

Numai fiindcă Iisus îşi păstrează întreaga omenitate - înălţarea Lui fiind o ridicare supremă a omenităţii în reşedinţa divină, la dreapta Tatălui - este în acelaşi timp o apropiere supremă cu eficacitate divină de om, căci umanitatea Sa ne poate transmite acum toată puterea divină. E aproape de noi prin aceeaşi plenitudine a omenităţii, ca şi Fecioara Maria, dar cu o intensitate şi cu o vastitate supraumană, datorită faptului că omenitatea Lui e mediul desăvârşit al acţiunii atotputernice a dumnezeirii.

Numai rămânând om, Dumnezeu ne e aproape ca unul dintre noi, ca putere ce face parte în acelaşi timp din regiunea ontică a omenităţii. Înălţându-Se ca om în sânul dumnezeirii, Iisus a înălţat făptura la Dumnezeu, a introdus-o în intimitatea Sfintei Treimi, întrucât El rămâne într-o comunicare cu toată creaţia şi cu Sfânta Treime, în sânul căreia şi-a înălţat omenitatea Sa.

El a plecat nu ca să se despartă de oameni, ci să fie mai prezent, mai aproape de ei. Este aici un fapt paradoxal, uimitor. El însuşi a promis: „Nu vă voi lăsa orfani” şi „Iată eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacurilor”. Cât timp a trăit viaţa istorică, El era limitat cu trupul, fiind prezent numai într-un loc şi în faţa câtorva oameni. Trecând în planul supra-istoric, El este acum prezent în faţa tuturor, este contemporanul tuturor şi Faţa divino-umană unică aflată simultan în faţa tuturor. Fără ca trupul Său transfigurat să fie omniprezent, această prezenţă explică posibilitatea prefacerii elementelor euharistice, prin Duhul Sfânt, în Sfântul Trup al lui Hristos în atâtea locuri de pe pământ deodată.

Prin această apropiere, coborând intim în fiecare om, lucrează nu numai de sus asupra oamenilor, ci şi dinăuntrul lor, făcându-şi-i corp al Său în înţeles mai larg,

constituind Biserica. Precum un om îşi pune pecetea influenţei sale, a persoanei sale pe tot ce-i stă aproape şi pe toate persoanele pe care le iubeşte şi pentru care se jertfeşte, făcându-le să cugete ca el, să simtă ca el, să-i urmeze lui, şi prin aceasta să devină un corp al lui, purtat de sufletul lui, la fel Iisus - dar într-o măsură neasemănat mai mare - pătrunzând în intimitatea tuturor îi face corpul său mistic, sau Biserica. Bulgakov exprimă această legătură astfel: „Domnul stăpâneşte nu numai de sus, ca Dumnezeu, Creator şi Providenţiator, ci şi dinăuntru, ca Dumnezeu-Om, în baza nedespărţirii Sale de lume şi această legătură lăuntrică este viaţa Lui în Biserică". „El rămâne unit cu lumea, nu numai euharistic, prin mâncarea tainică a Trupului şi Sângelui în sfânta împărtăşanie, ci şi prin puterea Sa care lucrează în lume. Aceasta este prezenţa Lui duhovnicească în lume şi participarea la viaţa umană, prezenţă nesacramentală, dar tainică, duhovnicească şi invizibilă … Aceasta nu e atotprezenţă panteistă, luterană, ci, dacă se poate spune aşa, un panhristism autentic, dinamic, adică viaţa lui Hristos în oameni şi viaţa oamenilor în Hristos, într-o apropiere care, prin intimitatea ei lăuntrică, depăşeşte orice altă apropiere".

Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie au însă o altă înţelegere a Înălţării decât „spiritualismul" abstract şi uscat al lui Bulgakov, văzând-o ca o *continuare firească şi o încheiere organică în actul Răscumpărării*, în aspectul ei ontologic.

Sfântul Apostol Pavel arată în Epistola către Evrei că Iisus Hristos, după Înviere, S-a înălţat ca Jertfă şi Arhiereu în acelaşi timp, de-a dreapta Tatălui: „ …avem un astfel de Arhiereu care a şezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri" (Evrei 8,1) şi „Hristos venind Arhiereu al bunătăţilor celor viitoare, a trecut prin cortul cel mai mare şi mai desăvârşit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta; El a intrat odată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi Sângele Său şi a dobândit o veşnică răscumpărare" (Evrei 9,11-12). Este limpede că Înălţarea nu înseamnă numai un merit şi o demnitate în plus pentru Iisus Hristos personal ci şi încununarea lucrării de Răscumpărare, căci Mântuitorul S-a

înfăţişat la Tatăl nu numai ca biruitor ci şi ca jertfă, „cu însuşi sângele Său şi a dobândit o veşnică răscumpărare”.

Cel Înălţat nu este altul decât Fiul Omului Cel Răstignit, aşa cum ne arată şi cartea Apocalipsei: „Fiul Omului, îmbrăcat în veşmânt lung până la picioare …” (Apoc. 1,13), fiindcă „a fost înjunghiat şi a răscumpărat lui Dumnezeu, cu sângele Său, oameni din toată seminţia” (Apoc. 5,9), „vrednic este Mielul cel înjunghiat ca să ia puterea şi bogăţia şi înţelepciunea” (Apoc. 5,12).

Înălţarea nu este numai un act de putere şi de biruinţă ci şi un act de Răscumpărare. Opera de mântuire înfăptuită de Hristos înseamnă nu numai răscumpărarea din păcat ci şi sfinţirea şi înfăţişarea firii omeneşti în faţa Tatălui, ca o jertfă „de bună mireasmă”, adică sfinţită. Sensul fundamental al Înălţării constă în ridicarea firii umane sfinţite de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Evident că aceasta înseamnă dimensiunea ontologică a Răscumpărării, aspect pe care teologia protestantă îl neagă complet iar cea catolică începe abia în ultimul timp să-l descopere.

Sfânta Tradiţie afirmă acest aspect esenţial în chip excepţional prin glasul Sf. Ioan Gură de Aur care zice: „Firea omenească, din pricina căreia Heruvimii păzeau raiul, astăzi stă mai presus de Heruvimi … Domnul a adus Tatălui pârga firii noastre. Şi atât de mult a admirat Tatăl darul, din pricina vredniciei Celui care a fost oferit încât a socotit darul vrednic să fie primit cu propriile Sale mâini, să-L aşeze alături de Dânsul şi să spună: «Şezi de-a dreapta Mea.» Către care fire a spus Dumnezeu: «Şezi de-a dreapta Mea?» Către aceea care a auzit: «Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce»” (*Cuvântări la Praznicele împărăteşti*, în colecţia „Izvoarele Ortodoxiei”, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1942).

Aşadar, Înălţarea la cer a lui Iisus Hristos nu este altceva decât finalul măreţ şi fericit al operei Sale de Răscumpărare. Înălţarea Domnului este atât o ridicare a firii umane în general cât şi, mai ales, o permanentă dinamizare şi intensificare a oamenilor cu natura iradiantă a lui Hristos, o atragere magnetică dar ontologică spre ea.

Prin această aşezare a Lui în suprema intimitate a Treimii, dar şi a omenirii, Hristos devine un continuu absorbitor al omenirii în zona dumnezeirii. Bulgakov afirmă: „El conduce omenirea către Dumnezeu, o introduce în intimitatea vieţii Sf. Treimi. El apare astfel nu numai ca Împăciuitorul creaturii *păcătoase* cu Dumnezeu, ci şi ca Mijlocitorul între creatură şi Dumnezeire". Înălţarea este o nouă punte ontologică: „În arhieria Sa, biruieşte abisul ontologic care desparte pe Creator de creatură. Şi această mijlocire nu se sfârşeşte în vecii vecilor, ea continuă chiar dincolo de hotarele acestei lumi". „Sf. Treime e întoarsă spre lume şi se uneşte cu ea prin Dumnezeu-Omul în divino-umanitatea Lui, asupra căreia odihneşte Duhul Sfânt. Divino-umanitatea este prin urmare nu numai un fapt ci şi un act, nu numai un eveniment care a avut loc o singură dată ci şi o lucrare în continuare, o lucrare a lui Dumnezeu şi o lucrare a omului care se prelungeşte. Istoria lumii şi a omului a devenit un proces divino-uman, iar Logosul nu este numai ipostasul *demiurgic* prin care Dumnezeu este întors spre lume în lucrarea Sa creatoare, ci şi ipostasul *istoric,* ca Mijlocitor ce duce lumea prin Duhul Sfânt la mântuire … Istoria Lui (dacă ne putem exprima aşa) se prelungeşte în cer şi după Înălţare, pentru că ea cuprinde încă evenimente noi şi neîmplinite, cum e a doua venire întru slavă, parusia şi celelalte evenimente arătate în Apocalipsă".

Viziunea aceasta cosmică a lui S. Bulgakov, în perspectiva căreia lumea ne apare ca pătrunzând val după val, în virtutea unei puternice forţe atractive, prin marea uşă care este Iisus Hristos, în intimitatea dumnezeiască, păcătuieşte doar prin aceea că lasă prea mult în uitare pe Hristos cel ce mijloceşte prin jertfa Lui, scoţând pe primul plan pe Hristos care mijloceşte pur şi simplu prin faptul că e întrupat, că întruneşte în fiinţa Sa atât realitatea divină cât şi cea creaturală.

Surprindem şi aici, ca în toată cartea lui S. Bulgakof, tendinţa de-a reduce factorul personal în favoarea factorului substanţă, factorul libertate şi interpunere voluntară în favoarea fatalităţii ontologice. În această viziune, lumea e unită şi sporeşte în unirea cu Dumnezeu cumva mecanic, irepresibil şi necesar, prin forţa de

atracţie ontică pe care o exercită Iisus în virtutea identităţii Sale cu fiinţa lumii şi cu fiinţa divină.

Faţă de această tendinţă trebuie să accentuăm că Iisus ne atrage spre Dumnezeu prin intensitatea unor acte de caracter personal. Tocmai de aceea este afirmată biblic şi patristic ideea permanenţei jertfei în existenţa Sa cerească, cu atâta insistenţă. Părintele D. Stăniloae argumentează astfel: „Jertfa şi suferinţa exprimă un raport bazat pe cel mai personal interes, întreţinând o supremă dar liberă şi personală intimitate. De altfel, arhieria nu poate fi separată de jertfă. Dacă Iisus continuă a fi arhiereu, prin aceasta continuă o actualitate a jertfei. Arhieria nu e o simplă punte ontologică, o împreunare a doua substanţe opuse. Ea este de caracter personal, mijlocind între factori personali ce nu sunt opuşi prin substanţă, ci prin conflict etic. Arhieria este mijlocire prin intensificarea dragostei personale, atât faţă de un factor cât şi faţă de celălalt. Dar dragostea către doi factori opuşi prin conflict etic, cu scopul împăcării lor, este în acelaşi timp suferinţă. Arhieria este mijlocirea prin dragoste, nu prin substanţă; prin jertfă, nu prin fiinţare pur şi simplu. Numai întrucât pe planul cel mai înalt al existenţei - şi cu deosebire la Dumnezeu - substanţa nu e altceva decât spirit, voinţă şi dragoste, se poate vorbi şi de o apropiere prin substanţă între Dumnezeu şi om”. Dragostea în intensitatea jertfei exercită cea mai mare forţă de atracţie. Desigur, pentru ca această dragoste să fie posibilă, cel ce o manifestă trebuie să fie capabil de ea. El trebuie să fie Dumnezeu, ca să fie capabil de o dragoste divină faţă de om, şi om, ca să fie capabil de dragostea omului faţă de Dumnezeu. Dar dragostea lui Dumnezeu către om trebuie să se arate omului prin faţă omenească, în formă omenească, din intimitate omenească; iar dragostea omului către Dumnezeu trebuie să se manifeste cu putere şi cu intimitate dumnezeiască. Trebuie să fie Dumnezeu cu faţă de Om omului şi Om cu putere dumnezeiască lui Dumnezeu. Dar nu simplu ca împreunare de naturi, ci ca persoană iubitoare şi sacrificată, ca Arhiereul prin excelenţă.

Bibliografie

Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvântări la praznice împărăteşti*, în colecţia „Izvoarele Ortodoxiei”, nr. 5, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1942

Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în adevăr*, trad. de D. Stăniloae, în col. „P.S.B.”, nr. 38, Bucureşti, 1991

D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943.

X. PERSOANA DUHULUI SFÂNT ÎN ACTUL MÂNTUIRII

Generalităţi

Dumnezeirea Sf. Duh a fost negată în sec. IV de către ereticii pnevmatomahi („pnevma” = duh, „mahi” = luptă), care au fost condamnaţi la sinodul II ecumenic. Divinitatea Duhului a fost formulată de articolul opt al Crezului niceo-constantinopolitan. După Reforma protestantă, numai unitarienii au mai contestat până astăzi divinitatea Duhului Sfânt.

Întemeiată pe Revelaţia divină, Biserica a învăţat totdeauna că Duhul Sfânt este Persoana a treia a Sf. Treimi, Dumnezeu adevărat, identic în fiinţă cu celelalte două Persoane. El îşi ia existenţa din Tatăl, prin acţiunea numită *purcedere*. Această acţiune este asemănătoare cu naşterea Fiului din Tatăl, dar desigur într-un alt mod, care rămâne un mister etern pentru cunoaşterea umană.

Fiind nedespărţit de celelalte persoane ale Sf. Treimi, desigur că Duhul Sfânt este prezent în toate acţiunile lor externe, respectiv în predicate. Însă, în baza capacităţii de apropriere, Duhului Sfânt i se atribuie în mod special puterea sfinţitoare, vivificatoare şi unificatoare. „Sfântul Duh umple toate lucrurile şi prin Logos este prezent în toate lucrurile”, scrie Sfântul Atanasie cel Mare (*Scrisori către Serapion*, I, 592 C, p. 131).

Duhul este acela care actualizează creaţia şi o duce spre scopul ei final, căci prin lucrarea Sa El manifestă pe un plan nou unitatea Sfintei Treimi, pe care o împărtăşeşte făpturii ca viaţă şi bogăţie nepieritoare. Unitatea dintre persoanele neconfundate este iubire, dar ea poate fi numită şi desăvârşire. În actul creaţiei se reflectă iubirea comună a Tatălui şi a Fiului faţă de Sfântul Duh, iar acest lucru înseamnă desăvârşirea de care se bucură făptura. Sfântul Grigorie Palama ne atrage atenţia că pentru Sfinţii Părinţi „zidirea nu e prin Duhul, ci în Duhul” (*Două cuvinte doveditoare* …, p. 60). Astfel, iubirea apare nu numai ca temei al creaţiei, ci şi ca

factor hotărâtor al împlinirii ei sau al desăvârşirii făpturii. Lumea ca dar al lui Dumnezeu nu poate fi înţeleasă în afară de această iubire. Considerând unitatea în iubire ca cea mai perfectă şi plină de sens unitate de care se împărtăşeşte creaţiunea - fiind în acelaşi timp şi ţinta spre care năzuieşte continuu - creştinismul vede în ideea de creaţie o noţiune fundamentală.

Prezenţa şi lucrarea Sfântului Duh în creaţie e ilustrarea concretă a două adevăruri de seamă ale pnevmatologiei ortodoxe: *a).* Naşterea veşnică a Fiului din Tatăl e un act simultan cu purcederea veşnică a Duhului. Această simultaneitate ontologică este sursa eternă a reciprocităţii care uneşte în acţiunea creatoare pe Fiul cu Sfântul Duh, „cele două mâini ale Tatălui”, cum spun Părinţii. *b).* În ordinea vieţii veşnice, Sfântul Duh iese din Tatăl „în Fiul”, odihnindu-se peste El. Când Dumnezeu se apleacă în afară, în actul creaţiei, Sfântul Duh nu trece dincolo de persoana Fiului, în care rămâne în veac, ci, revărsându-se în noua ordine de existenţă, duce la desăvârşire o lucrare pe care o are în comun cu Fiul. Astfel, o altă metaforă înfăţişează pe Fiul ca mâna dreaptă a Tatălui iar pe Sfântul Duh ca degetul Lui, prin deget însemnând puterea operativă a lui Dumnezeu în atingere cu făptura. În Sfânta Scriptură această putere e reprezentată de Duhul care „se poartă pe deasupra apelor”. E vorba de o prezenţă ce comportă o modalitate dinamică. Sfântul Atanasie cel Mare zice că „Tatăl creează toate lucrurile prin Cuvântul în Sfântul Duh, pentru că acolo unde este Cuvântul este şi Duhul, iar lucrurile create prin intermediul Cuvântului dobândesc de la Duhul, prin Cuvânt, puterea de a fi” (*Scrisori către Serapion,* III, 632 C, p. 169). Iar Teofil al Antiohiei zice, în acelaşi sens: „Întreaga creaţie e îmbrăţişată de Duhul lui Dumnezeu şi Duhul care o îmbrăţişează este El însuşi îmbrăţişat, împreună cu creaţia, de mâna lui Dumnezeu”, se exprimă atât de frumos Teofil al Antiohiei (P.G. VI, 1065).

Chiar la începutul creării lumii se arată relaţia specială a Sfântului Duh cu materia, care a fost socotită multă vreme, în teologia apuseană, un contrast al lui

Dumnezeu. Duhul creator este Acela care dă existenţă materiei, fără să determine o prăpastie între această realitate şi Dumnezeu.

În crearea „pământului" trebuie să recunoaştem cel dintâi act al chenozei Sfântului Duh. Puterea existenţei care este şi puterea vieţii, pătrunde şi răsună cu cel dintâi cuvânt: „Să fie!". Semnificaţia materiei e cuprinsă în ontologia lumii şi este dată de lucrarea Fiului: „Toate printr-însul s-au făcut şi fără de Dânsul nimic nu s-a făcut, din ce s-a făcut" (Ioan 1,3). Dar apariţia pământului ca loc ontologic pentru creaţia viitoare, precum şi ivirea puterii producătoare a pământului şi a apei, se datoresc Sfântului Duh, în a cărui acţiune se descoperă modul interpenetrării materiei cu puterea divină. Duhul este acela care creează „legătura" între Dumnezeu şi protorealitatea existenţei, în care sunt sădite „seminţele" Cuvântului preexistent. Sfântul Vasile cel Mare compară această lucrare a Duhului cu şederea păsării pe cuib: „Duhul încălzeşte natura apei, pregătind-o pentru naşterea făpturilor vii, ca şi păsările care clocesc ouăle, comunicându-i însăşi puterea de viaţă" (*Omilii la Hexaemeron*).

Sfântul Duh acordă făpturii *o formă* faţă în faţă cu toată infinitatea ultimă a Dumnezeirii. După Sfântul Irineu, „Cuvântul este cel care dă lucrurilor subsistenţa, iar Duhul cel care dă forma şi frumuseţea" (*Demonstrarea propovăduirii apostolice*). Sfântul Duh împărtăşeşte făpturii chipul Fiului, a cărui strălucire este El însuşi. Această formă sau frumuseţe este o noţiune ce exprimă unitatea dintre viaţa creaturii şi imaginea Logosului, care se oglindeşte în ea.

Relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt în actul mântuirii

Dar Hristos ne mântuieşte întrucât Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta iradiază în noi din trupul Său pnevmatizat puterea mântuitoare şi îndumnezeitoare a noastră.

Pogorârea Sfântului Duh este astfel actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos, în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere şi Înălţare, Hristos a pus temelia Bisericii în trupul Său; prin acestea, Biserica a luat fiinţă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a

făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi. Această viaţă dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica. Această viaţă iradiază din trupul Său, ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălţarea şi aşezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate şi infinitate a vieţii şi iubirii lui Dumnezeu.

Biserica, aflată *virtual* în trupul lui Hristos, ia astfel fiinţă *actuală* prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte fiinţe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele membre ale Bisericii, primii credincioşi în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos.

Se obişnuieşte să se vorbească de trimiterea Duhului Sfânt ca un act prin care Duhul Sfânt ia locul lucrării lui Hristos. În acest fel de a vorbi, Biserica e considerată ca opera Duhului Sfânt, Care a preluat lucrarea lui Hristos. De fapt,, Duhul Sfânt trebuie socotit totdeauna ca Duhul lui Hristos, deci nu trebuie văzut în nici un fel despărţit de Hristos. E falsă imaginea unui Hristos în cer şi a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice. Aceasta duce sau la raţionalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând fie la instituirea unui locţiitor al lui Hristos (ca în catolicism), fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale, considerate ca impulsuri ale Duhului Sfânt şi neţinute în frâu de prezenţa unui Hristos care înfăţişează o umanitate bine conturată şi ne oferă prin Duhul Sfânt puterea de a ne dezvolta după chipul ei.

El este prezent în mod obişnuit în Biserică, unde rămâne permanent şi activ. Tocmai prin El este făcut prezent Iisus Hristos în Biserică şi lume până la sfârşitul veacurilor. Această prezenţă permanentă a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică şi istorie a îndreptăţit pe unii teologi să o numească „Cincizecime permanentă".

Ştim de la Sfântul Apostol Pavel că Biserica este „trupul lui Hristos", în sens mistic, iar Hristos este „capul ei". Prin urmare, Hristos este prezent real în Biserică, însă în alt mod decât a fost în viaţa istorică, într-un mod nevăzut, tainic, duhovnicesc. Lucrarea şi prezenţa Duhului Sfânt este absolut necesară în omenire după Înălţarea

Domnului, pentru că Hristos şi-a încetat prezenţa istorică în lume. De aceea, prezenţa Lui de acum încolo va trebui să fie în alt mod. Prin urmare, după Cincizecime, legătura oamenilor cu Hristos cel înviat nu se poate face decât prin „Duhul Fiului” (Galateni 4,6) care este prezent în trupul tainic al lui Hristos, adică în Biserică.

De altfel, Hristos însuşi a dorit şi intenţionat să rămână prezent în Biserică prin Duhul Sfânt: „Vă e de folos să mă duc Eu, Căci dacă nu mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi; iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi … Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul” (Ioan 16,15). Întrucât această prezenţă este cu totul altfel, este o prezenţă harică, ea este făcută posibilă de Duhul Sfânt, pentru că El este cel care împărtăşeşte harul divin omenirii.

Pentru a înţelege mai bine faptul că Hristos este cel care începe acţiunea de mântuire a neamului omenesc, dar aceasta se continuă şi prin Duhul Sfânt în acţiunea de sfinţire, este folositor să arătăm că cele patru părţi principale ale Răscumpărării (întruparea, moartea, învierea, înălţarea) sunt continuate de a cincea acţiune Pogorârea Duhului Sfânt, care prelungeşte opera de mântuire a lui Hristos prin altceva, prin sfinţirea lumii.

Deşi vorbim de acţiunea proprie sau aproprierea Fiului în mântuirea obiectivă, precum şi de iconomia Duhului în mântuirea subiectivă, totuşi trebuie să subliniem că Duhul Sfânt nu-l înlocuieşte pe Hristos în lume, în sensul absenţei şi lucrării lui Hristos. Dimpotrivă, El îl face pe Hristos prezent într-un alt mod, supraistoric, mai puţin vizibil dar mai eficient şi mai organic. Dacă Hristos l-a trimis pe Duhul Sfânt la Cincizecime, după aceea în Biserică Duhul Sfânt este cel care Îl aduce pe Hristos, îl face prezent pe Hristos în sufletul şi în viaţa credincioşilor, prin harul Sfintelor Taine.

Numai împărtăşindu-ne de harul Sf. Duh putem fi în comuniune cu Hristos, pentru că numai înduhovnicindu-ne neîncetat ne unim mai deplin cu Hristos, încât viaţa în Hristos este totuna cu viaţa în Duhul Sfânt. Paul Evdokimov zice: „Cincizecimea restituie lumii prezenţa interiorizată a lui Hristos şi-l revelează nu înaintea, ci înăuntrul (ucenicilor)”. De altfel, numai aşa, prin lucrarea Duhului Sfânt

este posibilă prefacerea şi prezenţa Trupului euharistic al lui Hristos, în atâtea locuri de pe pământ, simultan.

Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuşi Hristos, dar aceasta tocmai pentru că trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul, care a penetrat şi copleşit cu totul trupul lui Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Precum Hristos a spus despre Sine: «Iată, Eu cu voi sunt până la sfârşitul zilelor» şi de aceea putem serba Epifania (Crăciunul) pururea, aşa şi despre Duhul a spus: «Va fi cu voi în veac» şi de aceea putem serba şi Cincizecimea pururea” (*In Sanctam Pentecostem,* hom. II, P.G., 50, 454). Ba putem prăznui chiar în fiecare zi atât Învierea cât şi Cincizecimea, pentru că în fiecare zi e atât Duhul Sfânt cât şi Domnul înviat cu noi: „Fiindcă deci putem vesti pururi moartea Domnului, putem prăznui pururea Paştele … Dar să vedem care e motivul prăznuirii de azi şi pentru ce o facem? Fiindcă Duhul a venit la noi şi precum Unul Născut Fiul lui Dumnezeu este cu oamenii credincioşi, aşa şi Duhul lui Dumnezeu” (*Ibidem*).

Un alt fapt care arată unirea indisolubilă între prezenţa şi lucrarea Duhului şi a Fiului în noi este că lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Dar aceasta înseamnă că Însuşi Fiul Îşi imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ şi eficient în noi şi, împreună cu aceasta, sentimentul Său filial faţă de Tatăl, primindu-ne în aceeaşi intimitate cu Tatăl şi aşezându-ne în aceeaşi relaţie intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat El ca om. Dar Fiul, făcând aceasta în noi prin Duhul, nu poate rămâne pasiv sau absent în această lucrare a Duhului asupra noastră. Sfântul Chiril din Alexandria spune: „Deci, fiindcă Fiul Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Său, spunem că suntem chemaţi la filiaţia duhovnicească” (*De Sancta Trinitate, dialogus,* III, P.G. 75, col. 853 D). Cu alte cuvinte, dacă n-am deveni duhovniceşti, n-am putea deveni nici fii ai Tatălui; dar nici viceversa.

Sfântul Grigorie Palama exprimă acestea afirmând că Fiul trebuie să Se înalţe ca om la Tatăl, pentru ca să trimită pe Duhul chiar din sânul Tatălui de unde purcede,

afirmaţie întemeiată pe cuvântul din Evanghelia lui Ioan: „Când va veni Mângâietorul, pe Care-L voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (In. 15,26). Declaraţia Sfântului Grigorie Palama trebuie înţeleasă în sensul că numai când Hristos, înălţându-Se la Tatăl ca om, Se umple în trupul Său de Duhul Sfânt, numai atunci din trupul Său desăvârşit pnevmatizat poate iradia plinătatea Duhului, întrucât trupul Lui nu mai poate apărea în mod vizibil, dar pătrunde prin Duhul în inimile celor ce cred în El. Acelaşi lucru îl spune şi Sfântul Ioan Gură de Aur: „Căci firea noastră s-a urcat înainte cu zece zile pe tronul împărătesc şi Duhul Sfânt a coborât azi la firea noastră. A urcat Domnul pârga noastră şi a coborât Duhul Sfânt … Voind să arate că a împăcat pe Tatăl cu firea noastră, i-a trimis îndată darurile împăcării. Noi am trimis credinţa (în persoana lui Hristos ca om, n.n.) şi am primit darurile, I-am trimis ascultarea şi am primit dreptatea” (*In Sanctam Pentecostem*, hom. I, P.G., 50, 456).

Duhul Sfânt iese pe primul plan al lucrării pentru sensibilizarea noastră, pentru că în trupul lui Hristos pnevmatizat Duhul Se află ca persoană plină de iniţiativă iubitoare, aşa cum Se află în Hristos ca Dumnezeu din veşnicie. Dar această iniţiativă a Sa ca persoană ne face mai evident şi pe Hristos ca persoană, deci plin de iniţiativă şi de putere. Astfel, Duhul ce ni Se comunică din Hristos ca persoană face în acelaşi timp evident pe Hristos ca persoană, şi ne face comunicabilă mai accentuat puterea lui Hristos însuşi.

Căci Duhul nu poate penetra deplin decât printr-un trup devenit pnevmatizat sau transparent. Dar aceasta înseamnă că Hristos însuşi Îl arată acum pe Duhul ca ipostas, cum înainte de Înviere Duhul conlucra cu Hristos ca să-L arate pe Fiul mai clar ca ipostas divin, prin întrupare şi prin faptele săvârşite de El, inclusiv prin suportarea morţii şi mai ales prin înviere. Se poate spune că, pe măsură ce Hristos Îşi făcea tot mai clar Ipostasul Său, Se făcea tot mai clar şi Duhul ca ipostas.

Duhul S-a putut arăta nouă ca ipostas numai în trupul lui Hristos devenit transparent pentru adâncimile infinite ale lui Dumnezeu în lucrarea lor faţă de noi.

Numai în calitate de ipostas face El simţită cu toată puterea lucrarea Sa dumnezeiască. Transparenţa nedeplină a Duhului în trupul lui Hristos înainte de înviere se datora faptului că trupul lui Hristos era şi el nedeplin transparent, în condiţiile existenţei Lui terestre. Transparenţa deplină a Duhului prin trupul Domnului după Înălţare - şi cu aceasta simţirea intensităţii prezenţei Lui ipostatice - se datoreşte deplinei pnevmatizări a trupului Domnului, care face şi pe Hristos mai perceptibil ca ipostas, mai concret în intensitatea lucrării Lui. De aceea, transparenţa Duhului e în acelaşi timp o transparenţă spirituală şi o intensitate mult sporită a prezenţei lui Hristos.

Dacă Hristos recapitulează şi integrează firea umană în unitatea Trupului Său, Duhul Sfânt Se raportează la persoane şi le face să se deschidă în plenitudinea harismatică a darurilor, după un mod unic, personal fiecăreia. Relatarea Cincizecimii arată că harul se „aşează" pe fiecare dintre cei de faţă, personal, nominal: „Şi li s-au arătat împărţite limbi ca de foc, şi au şezut pe fiecare dintre ei" (Fapte 2,3). În cadrul unităţii în Hristos, Duhul diversifică: „Suntem ca topiţi într-un singur trup, dar împărţiţi în persoane", spune Sfântul Chiril al Alexandriei. Cei doi sunt inseparabili: Duhul Sfânt Se comunică prin Hristos şi Hristos e manifestat de Duhul. „Însetaţi de Duhul, noi Îl bem pe Hristos", spune Sfântul Atanasie.

Duhul nu este subordonat Fiului, nu este o funcţie a Logosului. El este al doilea Mângâietor, cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz: „El este un alt Mângâietor; ca şi cum ar fi un alt Dumnezeu". Vedem în cele două iconomii, a Fiului şi a Duhului, reciprocitatea şi împreună-lucrarea; dar Cincizecimea nu este o simplă consecinţă şi nici o simplă continuare a Întrupării. Cincizecimea are întreaga sa valoare în ea însăşi, este a doua lucrare a Tatălui: Tatăl trimite pe Fiul şi acum trimite pe Duhul Sfânt. O dată lucrarea săvârşită, Hristos revine la Tatăl, pentru ca Duhul Sfânt să coboare în Persoană. Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază caracterul personal al lucrării Duhului: „Duhul nu rămâne străin voinţei lucrării Sale … El împlineşte prin Fiul voinţa Tatălui, ca şi cum ar fi propria Lui voinţă". În acelaşi timp, El ne „mângâie" de

nevederea lui Hristos. Cuvântul *paraclitos* înseamnă „cel care este chemat alături", „cel care stă alături de noi", ca apărător şi martor al mântuirii noastre prin Hristos.

Cincizecimea apare ca sfârşitul ultim al iconomiei trinitare a mântuirii. Urmându-i pe Sfinţii Părinţi, se poate spune chiar că *Hristos este Marele Înaintemergător al Duhului Sfânt*. Sfântul Atanasie o spune: „Logosul a asumat trupul pentru noi ca să putem primi Duhul Sfânt. Dumnezeu S-a făcut purtător de trup (sarcofor) pentru ca omul să poată deveni pnevmatofor (purtător de duh)". Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, „Acelea erau scopul şi finalitatea oricărei lucrări de mântuire a noastră prin Hristos, ca cei ce cred să primească Duhul Sfânt". De asemenea, Nicolae Cabasila spune: „Care este efectul şi rezultatul lucrării lui Hristos? Nu este altul decât coborârea Duhului Sfânt asupra Bisericii".

În timpul misiunii terestre a lui Hristos, relaţiile oamenilor cu Duhul Sfânt aveau loc numai prin şi în Hristos. Dimpotrivă, după Cincizecime relaţia cu Hristos nu este posibilă decât prin Duhul Sfânt.

Într-adevăr, în timpul prezentat în Evanghelii, Hristos era istoric văzut, era *în faţa* ucenicilor Săi. Înălţarea la cer suprimă vizibilitatea istorică a lui Hristos: „Lumea nu Mă va mai vedea", şi în acest sens plecarea Domnului este reală. Dar Cincizecimea restituie lumii prezenţa interioară a lui Hristos şi o revelează acum nu *în faţa*, ci *înlăuntrul* ucenicilor Săi. „Voi veni la voi … iată Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor"; prezenţa lui Hristos este la fel de reală ca şi Înălţarea Sa. „În ziua aceea (a Cincizecimii) veţi cunoaşte că Eu sunt cu voi". Această interiorizare lucrează tocmai prin Duhul Sfânt, cum o spune Sfântul Apostol Pavel: „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt" (Rom. 5,5). Prin Duhul noi spunem „Avva, Părinte" şi rostim numele lui Iisus.

În ziua Cincizecimii, El Se pogoară în lume ipostatic, ca Persoană, şi acţionează din interiorul naturii umane, El devine *realitatea interioară* a firii umane. El lucrează deci, în interiorul nostru, ne mişcă, ne dinamizează şi sfinţindu-ne, ne transmite ceva din propria Sa fire. Fără să Se confunde, Duhul Se identifică cu noi, Se face co-

subiect al vieţii noastre în Hristos, mai intim nouă decât ne suntem noi înşine. Într-adevăr, Porumbelul care se aşează peste Fiul, acum se aşează pe fiecare din „fiii Fiului”: „ca şi cum harul ar fi de aceeaşi natură cu omul”, notează Sfântul Macarie Egipteanul. Aceasta este întoarcerea spre dimensiunea primordială a firii.

Bibliografie

Sf. Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, trad. de V. Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997

Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sf. Duh*¸ trad. de C-tin Corniţescu, în colecţia „P.S.B.”, nr. 12, Bucureşti, 1988

D. Stăniloae, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, în „Ortodoxia”, 1/1967

D. Stăniloae, *Sf. Duh în Revelaţie şi în Biserică*, în „Ortodoxia”, 2/1974

D. Stăniloae, *Sinodul II ecumenic şi simbolul niceo-constantinopolitan*, în „Ortodoxia”, 3/1981

Ilie Moldovan, *Învăţătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8/1953

Ilie Moldovan, *Raportul dintre Iisus Hristos şi Duhul Sfânt după II Cor. 3,1-4*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1967

Ilie Moldovan, *Învăţătura unitară despre Sfântul Duh şi despre Biserică*, în „Ortodoxia”

P. Evdokimov, *Prezenţa Sfântului Duh în Tradiţia Ortodoxă*, trad. V. Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995.

XI. HARUL DIVIN ŞI ÎNSUŞIRILE LUI

Învăţătura ortodoxă

Am afirmat, încă de la învăţătura despre Dumnezeu şi despre crearea lumii, că toată lumea este creată, penetrată şi ţinută în existenţă de energiile divine, de harul lui Dumnezeu care este subzistent lumii. Atunci de ce mai e nevoie de încă o sfinţire, de un nou har? Pentru că harul iniţial, creaţional, deşi subzistă în lume, a fost refuzat, prin păcatul strămoşesc şi păcatele ulterioare, de către voinţa omului. De aceea, e nevoie de o implementare acceptată voluntar şi nu creaţional, a harului.

Harul divin nu este altceva decât *energia, lucrarea sau puterea prin care Dumnezeu împărtăşeşte oamenilor ajutorul, viaţa şi sfinţirea Sa, adică energiile sale necreate*. Harul divin izvorăşte din fiinţa celor trei persoane divine, aparţine întregii Sf. Treimi. El este comunicat oamenilor şi de Fiul şi de Sfântul Duh. În virtutea aproprierii însă, se atribuie în mod deosebit Duhului Sfânt acţiunea de împărtăşire a harului. De aceea, spunem că după Cincizecime, sfinţirea sau lucrarea harului divin în lume o face Duhul Sfânt.

Teologia ortodoxă n-a conceput niciodată harul ca pe un bun în sine, ca pe ceva ce poate exista sau poate fi discutat separat de Dumnezeu. Ea a înţeles şi a afirmat totdeauna că harul este de fapt Dumnezeu însuşi, chiar dacă în eficienţa lui ia înfăţişări diferite în persoanele umane şi se resimte, evident, de felul în care e primit şi activat de persoanele respective. Harul nu poate fi afirmat decât ca energie proprie reală a lui Dumnezeu, a Duhului Sfânt care se împărtăşeşte, prin planul veşnic al întrupării, prin umanitatea înviată şi înălţată a lui Hristos. Izvorul harului nu poate fi decât Duhul, pentru că El e Sfinţitorul, dar mijlocitorul este Hristos pentru că prin El s-a împlinit răscumpărarea omenirii. De aceea, viaţa în har înseamnă tocmai

comuniunea cu Hristos, în Duhul Sfânt (vezi în acest sens, Simeon Noul Teolog şi Nichita Stithatul, în *Filocalia,* vol. VI, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1977).

În cugetarea ortodoxă nu s-a simţit niciodată nevoia unei doctrine speciale despre har. Teologia ortodoxă propriu-zisă despre har este de fapt doctrina **energiilor necreate**. Nu este locul aici să prezentăm pe larg această învăţătură. Bazată pe temeiuri biblice bogate şi pe Tradiţia venerabilă a Bisericii cea una, începând din epoca apostolică şi cuprinzând toată perioada patristică, această doctrină a fost dezvoltată în secolul X (vezi Calist şi Ignatie, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul, în *Filocalia*, vol. VIII, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1979) şi apoi formulată clasic în tratate ample în secolul XIV (vezi Sf. Grigorie Palama, Sf. Grigorie Sinaitul, Nichifor din Singurătate, Teolipt al Filadelfiei, în *Filocalia,* vol. VII, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1977; D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993; John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă,* trad. de Angela Pagu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995), mai ales de către Sfântul Grigorie Palama (D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993; John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă,* trad. de Angela Pagu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995), în cadrul curentului isihast. În urma controversei isihaste, în sinoadele ţinute la Constantinopol în secolul XIV, această învăţătură a fost recunoscută şi decretată oficial ca dogmă a Bisericii. Concepţia aceasta, ideea că Dumnezeu, deşi este esenţă absolut incomunicabilă, trebuie să fie şi energie real-comunicabilă, este cea mai mare, mai grea, mai fundamentală şi mai plină de consecinţe deosebire dogmatică între teologia răsăriteană şi cea apuseană în general. Ea determină toată configuraţia şi tot specificul teologiei şi vieţii ortodoxe şi o deosebeşte tranşant de celelalte confesiuni creştine. Nimeni nu poate nega faptul că teologia catolică a înregistrat mari schimbări în sensul apropierii de teologia şi spiritualitatea ortodoxă în dimensiunea ei patristică; teologia catolică de astăzi este, fără îndoială, deosebită de cea de la începutul secolului. La fel, teologia protestantă

are o deschidere şi o voinţă reală şi depune eforturi meritorii pentru recâştigarea şi reactulizarea valorilor Sfintei Tradiţii şi patristicii creştine. Şi totuşi, atâta timp cât doctrina energiilor divine necreate rămâne un specific strict ortodox, ea va delimita şi semnifica, mai ales prin consecinţele ei atotcuprinzătoare, deosebirea tranşantă între Ortodoxie şi celelalte confesiuni creştine. Întemeiaţi pe baze biblice bogate, Sfinţii Părinţi au înţeles dintru început că esenţa Dumnezeirii nu poate să fie o subzistenţă inactivă, fără energie manifestă, revelată; iar aceasta trebuie să fie inseparabilă de esenţă. Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei întreabă: „Dar dacă harul dat prin Duhul este ceva separat de fiinţa Lui, de ce n-a spus fericitul Moise că, după ce a fost adusă vietatea însufleţită la existenţă i-a insuflat Creatorul tuturor harul prin suflarea vieţii? Şi de ce Hristos n-a spus: Luaţi harul prin slujirea Sfântului Duh? Ci în primul caz s-a numit «suflarea vieţii»? Pentru că firea dumnezeiască este viaţa adevărată, dacă este adevărat că în ea vieţuim, ne mişcăm şi suntem (Faptele Apostolilor 7,29)” (Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, în „Scrieri”, partea a III-a, trad. de D. Stăniloae, în colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti”, vol. 40, Bucureşti, 1994). Această gândire a fost o constanţă şi o consecvenţă în teologia răsăriteană, astfel că în secolul VIII, în sinteza sa dogmatică, Sfântul Ioan Damaschin reaminteşte că „după cum toate câte a făcut Dumnezeu le-a făcut cu energia Sfântului Duh, tot astfel şi acum, energia Duhului lucrează cele mai presus de fire …” (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 165), iar în secolul XIV „teologul energiilor divine”, Sfântul Grigorie Palama, a formulat pe larg argumentele că nu poate exista nici o natură fără energia corespunzătoare, deşi energia nu e niciodată identică cu esenţa. Ca energie dumnezeiască, înţelegem deci harul „pe de o parte în sensul de energie actualizată a Duhului ca lucrare, pe de alta în sensul de energie ce se imprimă în fiinţa celui în care Duhul Sfânt lucrează” (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic al B.O.R., Bucureşti, 1978, p. 303). Sfinţii Părinţi au putut să arate că răscumpărarea are în vedere în mod esenţial readucerea la asemănarea cu Dumnezeu, tocmai pentru că s-au

bazat permanent pe ideea harului necreat care-L împărtăşeşte realmente pe Dumnezeu. Numai un astfel de har îl poate pune pe om în legătură nemijlocită cu Dumnezeu; un har creat, oricât de superior şi eficace, îl lasă de fapt pe om în afara lui Dumnezeu, neancorat în viaţa divină sigură şi pândit permanent de relativ şi nefiinţă. În acest fel, învăţătura despre har ca energie divină necreată are o importanţă decisivă pentru că „absenţa ei îl înfăţişează pe Dumnezeu ca un soare fără raze, izolat într-o transcendenţă rece şi inadmisibilă, fără relaţie dinamică cu lumea” (Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic al B.O.R, Bucureşti, 1998, p. 97).

Lucrarea harului divin în Sfintele Taine înseamnă legătura dintre **materie** şi **spirit**, pătrunderea spiritului în materie şi posibilitatea transfigurării materiei prin spirit; „pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum” (Romani 8, 21-22). De fapt, toată esenţa, tot sensul şi toată eficienţa harului constă în capacitatea creaţională a lumii naturale, ca intenţie expresă şi definitivă a lui Dumnezeu, de a fi penetrată, umplută şi vivificată, cuprinsă în viaţa lui Dumnezeu, singura care conservă şi scapă de neant. Altfel spus, raportul dintre materie şi spirit înseamnă capacitatea şi voinţa dintotdeauna a energiilor divine de a transfigura prin har întreaga lume creată, într-o lucrare considerată de Sfinţii Părinţi fără sfârşit. Nu este greşit să spunem că raportul dintre materie şi spirit este cheia lucrării harului şi a problemei sacramentale, nodul gordian care ţine legate concepţiile sacramentale ale diferitelor confesiuni creştine. Este limpede că o doctrină care afirmă dintru început capacitatea şi intenţia existenţială a Persoanei Supreme de a comunica real şi intim cu făptura Sa, va putea în mod firesc şi necesar să susţină consecvent lucrarea efectivă a harului divin în materie, adică în lumea creată, prin mijloacele harice. Şi iarăşi, în mod simetric, concepţia care crede dintru început că Dumnezeu este numai esenţă absolută, deci incomunicabilă, va trage în mod logic

concluzia unei detaşări nete, a unei separaţii şi deci distanţări între creat şi necreat, materie şi spirit, divin şi uman.

Materia nu este numai rezultatul spiritului ca şi creaţie a lui, nu stă într-o simplă alăturare lângă spirit. Ea-şi datorează, într-adevăr, existenţa, fiinţa şi sensul numai de la spirit şi prin spirit dar, din clipa în care a fost adusă la existenţă de către acesta, ea nu mai e un simplu joc al spiritului, o încercare sau o iluzie, ci e o existenţă reală, consistentă şi susţinută ireversibil în existenţă de către spirit. Existenţa ei nu mai poate fi concepută decât în unire cu spiritul care o vivifică şi o întreţine. Din moment ce le-a creat, Dumnezeu „este în afară de toate după fiinţă, dar este în toate prin puterile Lui, orânduindu-le pe toate, întinzând în toate purtarea Lui de grijă şi dăruind viaţă fiecăruia şi tuturor deodată; tot aşa, cuprinzând toate, este necuprins, fiind întreg numai în Tatăl, în toate privinţele” (Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, cap. XVII, în volumul „Scrieri”, I, trad. de D. Stăniloae, colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti”, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1987, p. 110-111).

Raportul dintre spirit şi materie ca lucrare a harului este şi raportul dintre **divin** şi **uman**. Am văzut că acest raport este asumat într-o unire supremă incomparabilă, dar şi ca model suprem, în persoana Mântuitorului Hristos. Dar comunicarea şi legătura reală dintre om şi Dumnezeu exista dinainte de întruparea Mântuitorului, ea era dată prin însăşi crearea omului de către Logosul veşnic. Capacitatea materiei de a transmite şi comunica spiritul este exprimată şi de legătura unică şi exemplară dintre **trupul** şi **sufletul uman**. Faptul că aceste două componente ale persoanei umane nu sunt două realităţi detaşate sau detaşabile, ci sunt componente distincte dar inseparabile care nu pot exista şi nici nu pot fi cugetate separat, este o puternică bază pentru înţelegerea harului ca lucrare activând expres prin mijloace materiale asupra persoanelor umane.

În teologia patristică, fondată pe cea biblică, omul este înţeles totdeauna în totalitatea lui. Nu întâlnim nicăieri schizofrenia dintre trup şi suflet. Omul „natural” e omul total, adică unit cu Dumnezeu. Acest om stă în legătură cu Dumnezeu nu numai

prin mintea lui curată ci prin tot trupul lui purificat, căci „nu poate redobândi cineva simţirea minţii, prin care sesizează prezenţa lui Dumnezeu, decât ca o încununare a străduinţelor pentru virtute în relaţiile cu persoanele şi în contact cu lucrurile" (Dumitru Stăniloae, *Natură şi har în teologia bizantină*, în Revista „Ortodoxia", nr. 3/1974, p. 428).

Teologia ortodoxă a evidenţiat faptul că, aşa după cum fiecare om e „locaşul spiritual care cuprinde pe alţii …, tot aşa se defineşte relaţia între om şi transcendent, că, conform teologiei Sfântului Apostol Pavel, pentru omul înnoit în Hristos nu există graniţe precise şi rigide între eu şi lume, sau între diferitele fiinţe din lume", pentru că el „nu obiectivează lumea, ci participă la ea … nu gândeşte exclusiv (sau-sau) ori aditiv (şi-şi) ci vede participarea unuia la altul". Legătura şi unitatea între existenţele lumii o asigură nu numai faptul că îşi au izvorul existenţei în acelaşi Creator personal suprem, ci şi în concentrarea sensurilor lor din veşnicie şi pentru veşnicie în Logosul comun. Sfântul Maxim Mărturisitorul observă că nu este posibil ca făptura în general şi natura umană în special să existe în ea însăşi, detaşată cumva de Dumnezeu: „Propriu-zis este una şi aceeaşi Raţiune, care prin infinitatea şi transcendenţa ei este în sine şi pentru sine negrăită şi necuprinsă … prin ea există şi persistă şi în ea sunt cele făcute, întrucât în ea s-au făcut şi spre ea s-au făcut; iar persistând şi mişcându-se, se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci întrucât au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin înţelegere, fie prin raţiune, fie prin simţire, fie prin mişcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală …" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de D. Stăniloae, în colecţia „Părinţi şi Scriitori bisericeşti", vol. 80, Bucureşti, 1983, p. 80-81).

Însuşirile harului divin sunt:

1. necesitatea
2. gratuitatea
3. universalitatea.

1. Necesitatea harului

Harul divin este absolut necesar pentru mântuirea fiecărui om, pentru că deşi am fost răscumpăraţi virtual prin jertfa lui Hristos, totuşi nu ne putem mântui fără legătura voluntară cu Dumnezeu, conform cuvântului Mântuitorului: „Fără Mine nu puteţi face nimic” (Ioan 15,5). Harul nu este numai cel care iniţiază mântuirea dar este necesar şi după aceea, totdeauna, pentru că mântuirea este o legătură organică cu Dumnezeu, asemănată de Mântuitorul cu legătura dintre viţă şi mlădiţe (cf. Ioan 15,4). Despărţirea de har ar însemna despărţirea de Izvorul vieţii. În toate acţiunile pozitive ale omului este prezent de fapt harul, căci: „Dumnezeu este cel care lucrează în voi, ca voi să voiţi să lucraţi pentru a Lui bunăvoinţă” (Filipeni 2,13).

Argument patristic:

Sfântul Macarie cel Mare arată necesitatea harului astfel: „precum peştele nu poate vieţui fără apă, sau precum nimeni nu poate umbla fără picioare … tot astfel, fără de Domnul Iisus şi fără conlucrarea puterii dumnezeieşti, nu este cu putinţă a înţelege tainele şi a fi creştin desăvârşit …” (Omilia XVII, 10).

Necesitatea harului a fost contestată de ereticii pelagieni şi semipelagieni. Pelagienii învăţau că omul se poate mântui singur iar harul ajută numai la săvârşirea mai uşoară a binelui. Semipelagienii afirmau că harul care iniţiază mântuirea poate lipsi, însă după încetarea actului de mântuire el e necesar pentru a ajuta puterile naturale ale omului.

Biserica a condamnat pelagianismul prin sinoadele Cartagina 418 şi VI ecumenic 681, iar semipelagianismul prin sinodul de la Arausio (Orange) 529.

2. Gratuitatea

Harul divin se oferă de către Dumnezeu numai în dar, din dragostea Sa şi nu ca urmare a meritelor noastre. Omul nu-şi câştigă mântuirea ca o răsplată a meritelor lui, ci în final tot ca un dar al lui Dumnezeu.

Temeiuri biblice:

„Căci suntem mântuiţi din dar, prin credinţă, şi aceasta nu este de la voi … al lui Dumnezeu este harul, nu din fapte ca să nu se laude cineva” (Efeseni 2,8).

„Oricât aţi face, să ziceţi: Slugi netrebnice suntem” (Luca 17,10).

Ca să înţelegem mai bine gratuitatea harului, trebuie să ne aducem aminte că omul este el însuşi un dar a lui Dumnezeu. Tot ce are omul, toate puterile şi calităţile (libertatea, spiritualitatea, puterea de a face binele), sunt daruri ale lui Dumnezeu.

Întrucât nu este autor absolut al faptelor bune, omul nu se poate prezenta cu merite de la sine, exclusiv prin sine, în faţa lui Dumnezeu.

3. Universalitatea

Întrucât Dumnezeu „voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi să ajungă la cunoştinţa adevărului” (I Tim. 2,4), rezultă că harul divin se oferă tuturor oamenilor. Faptul că se oferă tuturor oamenilor nu înseamnă că forţează libertatea omului; iar faptul că nu toţi oamenii se mântuiesc nu e o dovadă că nu li s-ar fi oferit harul, ci numai că ei n-au colaborat cu harul divin.

Temeiuri patristice:

Faptul că harul e universal, dar nu constrângător este susţinut limpede de Sfânta Tradiţie; astfel Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Dumnezeu nu constrânge pe nimeni, dar dacă Dumnezeu voieşte şi noi nu voim, mântuirea noastră este cu neputinţă”.

Iar Sfântul Macarie spune: „din cauza libertăţii cu care este înzestrat omul, Dumnezeu nu produce nimic în om, cu toate că poate”.

Teologia catolică, deşi vorbeşte în termeni hiperbolici despre graţie, în realitate o consideră o putere creată. De aceea toate expresiile îndrăzneţe pe care le foloseşte au ceva echivoc în ele. Pe de o parte ea consideră graţia ca mijloc prin care ne unim cu Dumnezeu, ne îndumnezeim, participăm la natura divină, devenim fii ai lui Dumnezeu, deiformi; pe de alta, ea pune între Dumnezeu şi noi realitatea creată a graţiei. Chiar definiţiile teologiei catolice despre graţie sunt înşelătoare, afirmând lucruri pe care analiza teologică ulterioară le face să se evaporeze. Astfel, în teologia catolică despre graţie întâlnim definiţii ca acestea: „Graţia este **un dar supranatural** sau **de ordin divin**, inerent sufletului într-un mod permanent, care ne sfinţeşte, adică ne face drepţi sau plăcuţi lui Dumnezeu şi ne aşează într-o stare de asemănare şi **unire**

cu Dumnezeu, făcând din noi fiii Săi adoptivi şi moştenitorii Săi, capabili să producem opere meritorii ale vieţii eterne" (Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, II, p. 111), sau ca cea a abatelui de Broglie: „Graţia este o ridicare gratuită a creaturii deasupra naturii sale proprii, în virtutea căreia ea **participă la viaţa intimă a lui Dumnezeu, intră în societatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi** şi e chemată să se bucure de viziunea intuitivă şi să primească o **comunicare din fericirea de care se bucură Dumnezeu însuşi**" Louis de Broglie, *Le surnatural*, 1908, p. 122.

Explicând expresia „dar supranatural, inerent sufletului", Mgrs. Prunel declară: „deci Dumnezeu e cel ce vine să locuiască în suflet şi rămâne acolo, dar nu cu o prezenţă naturală, asemănătoare celei care îl face să fie pretutindeni deodată, în toate locurile din spaţiu; e vorba de o prezenţă specială" (*Cours superieur de religion,* IV, p. 81). Dar tot el precizează că „învăţătura comună a teologilor distinge cu grijă, în graţie, un element infinit şi un element finit. Elementul infinit e însuşi Dumnezeu care vizitează sufletul, locuieşte în el, se dă lui şi îi infuzează o viaţă nouă, care e viaţă propriu creştină, deosebită de viaţa naturală, sau simplu raţională; elementul finit e graţia însăşi, e o calitate sau, dacă vrem, **un accident de ordin divin**, care poate fi numai creat în sens larg, căci în sensul propriu creaţiunea se întinde numai la substanţe" (*Ibidem*).

Expresiile de mai sus sunt echivoce. Ele trebuie „înţelept interpretate", nu mai pot fi luate în înţelesul literal al cuvântului, ca cele ortodoxe.

Învăţătura catolică despre graţie suferă de o contradicţie fundamentală: pe de o parte graţia e de ordin divin, produce în noi o viaţa deiformă, ne uneşte cu Dumnezeu, prezenţa ei în noi este însăşi prezenţa lui Dumnezeu; pe de alta, Dumnezeu nu ne dă din însăşi viaţa Sa, din energia Sa intrinsecă, ci produce în noi o calitate creată. Mai poate fi numită divină viaţa noastră, care nu primeşte nimic din cele ce e propriu lui Dumnezeu?

Sf. Chiril al Alexandriei arăta că fără un har necreat noi nu suntem readuşi la asemănarea cu Dumnezeu, din care am căzut. Şi toată lupta lui pentru deofiinţimea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul era pentru ca să poată deduce că numai în cazul acesta harul e necreat. Ţinem la dumnezeirea Duhului, pentru că noi nu suntem părtaşi ai unui har „neipostatic”, ci ai energiei Duhului dumnezeiesc, care fiind chipul Fiului ne face şi pe noi în chipul Fiului: „Deci Dumnezeu este Duhul cel ce ne modelează după Dumnezeu, nu ca printr-un har slujitor, ci ca unul ce prin Sine dăruieşte celor vrednici participarea la firea dumnezeiască … Întreabă apoi pe adversari, mai suntem şi ne mai numim noi temple ale lui Dumnezeu şi dumnezei, dacă suntem părtaşi de un simplu har neipostatic. Dar nu e aşa. Căci suntem temple ale Duhului Sfânt cel existent şi subsistent. Şi pentru El ne numim şi dumnezei, ca unii ce suntem părtaşi de firea dumnezeiască şi negrăită prin legătura cu El. Iar dacă Duhul care ne îndumnezeieşte e străin şi despărţit de firea dumnezeiască în mod esenţial, am căzut din nădejde, fiind împodobiţi cu prerogativele nimicului” (*Despre Sf. Treime,* VII). Iar în altă parte, tot Sf. Chiril spune că Dumnezeu nu poate fi în noi prin creatură, adică, am zice noi, printr-o graţie creată. Aceasta n-ar mai fi o prezenţă în noi a lui Dumnezeu. S-ar pune între Dumnezeu şi noi un zid despărţitor. Şi în acest caz am fi părtaşi nu dumnezeirii, ci creaturii: „Căci nu se poate ca să se sălăşluiască în noi prin creatură Dumnezeu cel mai presus de creatură. Căci precum locuind în noi Dumnezeu cel după fire, nu suntem ai creaturii, ci ai dumnezeirii, la fel locuind în noi creatura, nu suntem părtaşi dumnezeirii, ci creaturii” (*Ibidem*).

Doctrina catolică distinge în afară de graţia creată, pe cea necreată, iar aceasta e însuşi Duhul Sfânt. Dar Duhul Sfânt e socotit graţie numai întrucât prin apropriere. El e cauzatorul graţiei propriu-zise, a graţiei create în suflet. Prin urmare Sf. Duh se numeşte graţie numai întrucât e Creatorul graţiei. Dar aici apare o inconsecvenţă a teologiei catolice: de ce e nevoie să creeze Duhul Sfânt o altă calitate creată în suflet, pentru ca sufletul să intre în legătură specială cu Dumnezeu, să simtă prezenţa lui Dumnezeu în sine? Nu putea sufletul însuşi, care e tot creat, sau prin calităţile sale

create, să intre în această legătură, să simtă şi să cunoască pe Dumnezeu într-un mod special? Dau dacă creatul nu poate sta în legătură cu Dumnezeu, cum poate sta după ce e înzestrat cu o altă calitate, tot creată? Catolicismul introduce aici noţiunea de **creat supranatural**, faţă de creatul natural. Dar esenţialul e că şi acest supranatural e tot creat. E o înrudire nesfârşit mai mare între cele două sfere ale creatului, ca între creatul supranatural şi Dumnezeu. Logic se pune deci alternativa: sau poate sufletul prin calităţile sale create să simtă şi să cunoască pe Dumnezeu, sau nu poate aceasta prin nimic creat.

În ce priveşte fiinţa graţiei, catolicii spun că e un **accident** creat, o **calitate** infuză sau un **habit** inerent sufletului. Ei n-o socotesc substanţă, spunând că dacă ar fi o substanţă adăogată lângă substanţa sufletului, ar însemna că sufletul n-a fost creat complet şi s-ar contrazice perfecţiunea creaţiunii dumnezeieşti.

Accidentul e totdeauna al unei fiinţe el nu stă de sine, şi anume al unei fiinţe de acelaşi ordin cu el, chiar dacă poate deveni prin participare şi al unei alte fiinţe, prin unirea strânsă a ei cu cea dintâi. Dacă graţia e accident creat, trebuie să fie accidentul unei substanţe create. Dumnezeu nu creează nici puteri şi lucrări de sine stătătoare, nici dependente de El însuşi, odată ce e necreat. Puterile şi lucrările create sunt dependente de substanţe create (sunt accidente ale substanţelor create). Graţia însă e o putere şi o lucrare creată atârnătoare de Duhul Sfânt. Dar cum se poate ca substanţa necreată a lui Dumnezeu să aibă un accident creat? Catolicii zic că graţia e o putere pe care o ţine Duhul Sfânt în atârnare de suflet, ca un accident pe lângă suflet, nefiind nici a unuia nici a altuia, ci a amândurora, ceea ce-i cu totul de neînţeles. Accident propriu zis al sufletului nu e, pentru că în acest caz ar trebui să izvorască din suflet. E ceva de neconceput ca o putere să fie un accident al unei substanţe şi totuşi să nu fie din ea, nici din aceea care o susţine lângă ea, adică, graţia să nu fie nici din fiinţa lui Dumnezeu, care o ţine pe lângă suflet, nici din fiinţa sufletului pe lângă care este susţinută. S-ar putea spune că e accident pe lângă suflet, neputând exista din clipa în care e creată decât pe lângă suflet. Dar atunci cum mai stă învăţătura catolică, după

care graţia e oferită omului de Dumnezeu şi omul o poate primi sau nu? De aici rezultă că ea există şi înainte de primirea ei de către om. Dar un accident nu poate exista de sine. Ar fi deci un accident al lui Dumnezeu. Dar cum poate avea ceva necreat un accident creat, o putere creată? Ar urma că Dumnezeu o creează numai pentru a o oferi sufletului şi ea primeşte întrebuinţarea reală numai prin acceptarea ei de către suflet. La ortodocşi, ca energie, ca slavă a fiinţei divine, harul îşi are o realitate şi independent de om, nu se depreciază deci harul cum se depreciază la catolici.

Aceleaşi observaţii sunt de făcut cu privire la definiţia graţiei ca **habit** sau **calitate**. Ele sunt tot accidente create, neizvorând nici din suflet, nici din Dumnezeu. Calitatea e un accident care nu poate sta de sine. Graţia fiind o calitate creată, nu poate fi a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, până nu e încă primită de om, ce este? Sau nu există înainte de aceea? Dar atunci ce mai înseamnă expresia că Biserica e „depozitul graţiei"? Iar ce e mai grav e că prin această calitate creată sufletul nu e ridicat din ordinea creatului, ci are doar o calitate creată sau mai multe, în plus.

Dogmatistul catolic Scheeben a căutat să iasă din aceste dificultăţi, concepând graţia aproape ca un fel de „nouă natură", ca o physis, ca o „supranatură", o existenţă recreată, o „îndumnezeire", un „principiu de asemănare şi activitate divină" (cf. Yves Congar, *op.cit.*, p. 714). Dar dacă această a doua natură n-are nimic necreat în ea, cum poate fi un principiu de asemănare şi activitate divină?

Dificultăţi tot aşa de mari întâmpină catolicismul şi când trebuie să spună în ce mod participă sufletul prin această calitate creată la Dumnezeu. Creatul nu poate cuprinde decât ceea ce e mărginit. Pe de altă parte, în concepţia catolică, la Dumnezeu nu e o deosebire între fiinţa Lui şi energiile sau însuşirile Lui. Din aceste două învăţături rezultă pentru catolicism toate greutăţile determinării modului şi a măsurii în care Dumnezeu poate fi participat prin creatură. Problema e cum poate fi participată însăşi fiinţa lui Dumnezeu, dar într-un mod accesibil creaturii, adică mărginit? Cum poate vedea sufletul în mod mărginit, printr-o putere creată, dar totuşi

în mod real pe Cel nemărginit? Teologia catolică încearcă să iasă din dificultate, afirmând că poate fi cunoscută însăşi fiinţa lui Dumnezeu, dar numai „cu o parte” a ei. Dar în explicarea acestei „părţi” cunoscute din fiinţa divină, şcolile teologice încep discuţii subtile şi interminabile. În esenţă, teologia catolică rămâne aici: prin graţie sufletul participă obiectiv la fiinţa divină, dar în mod mărginit. El se întinde „până la putinţa unei participări obiective a Dumnezeirii, cu condiţia ca obiectul dumnezeiesc să fie inteligibil finito modo”. Dar oare, acest mod mărginit de participare a fiinţei divine nu o aduce mărginire la nivelul omului şi aceasta nu înseamnă că sufletul nu mai cunoaşte propriu zis pe Dumnezeu în ce cunoaşte? Numai dacă sufletul devine subiectul lucrării necreate a lui Dumnezeu, cum e cazul în ortodoxie, cunoaşte pe Dumnezeu prin Dumnezeu ca nemărginit.

Ca să fie posibilă o participare finită la însăşi fiinţa nemărginită a lui Dumnezeu, teologia catolică defineşte această Fiinţă ca intelectualitate. Şi de fapt e admisibil că se poate participa la o intelectualitate infinită în sine şi atunci când participarea e numai finită. Dar prin aceasta s-a eliminat experienţa prezenţei lui Dumnezeu ca subiect de comuniune, putere şi fericire, rămânând o pasivă şi impersonală intelectualitate sau o sumă de idei care n-au nimic deosebit de un simplu obiect supus minţii noastre. Unde mai e aici experienţa comuniunii cu Dumnezeu cel personal şi ca atare nesfârşit, suveran şi copleşitor în relaţia Lui cu omul? În Ortodoxie aceasta e experienţa şi „vederea” unui Dumnezeu al vieţii nesfârşite, pentru că e experiat în energiile Sale nesfârşite de la început, dar crescând mereu în această nesfârşire. Unde sunt energiile, e Dumnezeu însuşi prezent în ele, iar sufletul nu vede printr-o calitate creată, prin graţia creată, ci prin însăşi lucrarea dumnezeiască adăugată în măsură tot mai mare la lucrarea creată a sufletului. Graţia creată, a catolicismului desparte sufletul şi lumea de Dumnezeu, ca să-i dea doar o capacitate de a cugeta la Dumnezeu într-un mod mai elevat decât în starea naturală.

O încercare de a împăca concepţia ortodoxă şi catolică despre graţie a făcut, la ortodocşi, un teolog grec din veacul al XVII-lea, Georgios Coresios. El admite atât o

graţie creată cât şi una necreată. Cea necreată nu e însuşi Duhul Sfânt sau fiinţa divină, ca la catolici, ci energia dumnezeiască deosebită de fiinţa dumnezeiască, în sensul palamit. Dar ea produce în noi daruri create. Graţia ca lucrare divină e necreată, dar efectul ce-l produce - graţia ca suportată de noi - e o realitate creată. Precum se deosebeşte căldura din foc de căldura produsă de el în apă sau în altceva, aşa se deosebeşte graţia ca lucrare necreată a lui Dumnezeu de efectul creat produs în noi. Pentru graţia creată, Coresios adoptă apoi toate împărţirile scolastice: graţie antecedentă, graţie habituală, actuală, etc. Graţia habituală e forma accidentală care perfecţionează materia sufletului, alungând din el forma opusă a păcatului. Coresios evită dificultăţile ce reies din identificarea energiilor divine cu fiinţa dumnezeiască. Dar, admiţând că energia necreată produce în suflet o graţie creată, şi el înfruntă alte două dificultăţi. Cea dintâi este enigma unei realităţi create, care nu are un suport propriu din care să emane. A doua este paravanul pe care îl ridică, prin această graţie creată, între suflet şi natura dumnezeiască. Coresios a adoptat teoria catolică, pentru că i se părea lucru pretenţios să admită că conţinuturile sufleteşti ale omului renăscut au caracter dumnezeiesc. Dar din doctrina ortodoxă nu rezultă că ele sunt în întregime necreate, ci numai că sunt străbătute şi înălţate de factorul necreat. Ele sunt teandrice. Înţelepciunea omului duhovnicesc nu e numai lucrare creată ci şi necreată, căci e o înţelepciune transfigurată. Transfigurarea aceasta nu mai e o calitate creată dar supranaturală, ca în teoria catolică şi coresiană, ci o calitate necreată; creatul şi necreatul fac o unitate.

Este adevărat că teologia catolică mai nouă încearcă, într-un real efort de apropiere de înţelegerea patristică, să expună graţia ca o „nouă natură" o „physis", o *„supranatură"*, o *„îndumnezeire"* (*Ibidem*, p. 670; vezi şi Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii*¸ Editura Ars Longa, Iaşi, 1994, p. 39-40). De fapt, e vorba despre un creat supranatural şi un creat natural; important rămâne însă faptul că şi acest creat supranatural este tot creat. Prin urmare, chiar şi acest creat supranatural e mai apropiat de natură decât de Dumnezeu iar actul ce are loc în om prin lucrarea harului rămâne

tot în sfera creatului. Harul apare ca un accident creat care nu izvorăşte nici din suflet (pentru că ar fi pur uman) dar nici din Dumnezeu (pentru că Dumnezeu fiind esenţă pură, după apuseni, este total incomunicabil). Practic, contradicţia dintre conceperea lui Dumnezeu ca esenţă pură şi deci incomunicabilă, pe de o parte, şi necesitatea imperioasă de a afirma o legătură reală, o unire a lui Dumnezeu cu umanul, a împins teologia apuseană într-o aporie irezolvabilă în care e închisă şi astăzi.

Concepţia protestantă despre har, nemulţumită de autonomizarea şi obiectualizarea harului din teologia catolică, a vrut să afirme o legătură a lui Dumnezeu, prin acest har, cu oamenii. Protestantismul afirmă în general că harul uneşte pe om cu Dumnezeu; dar această afirmaţie este foarte fragilă din punct de vedere teologic pentru că nu se înţelege cum poate împărtăşi Dumnezeu ceva din fiinţa Sa, care nu poate fi decât intangibilă şi incomunicabilă. Teologia răsăriteană, prin cugetarea patristică fundamentată biblic, a găsit de timpuriu soluţia prin învăţătura despre harul divin ca energie divină necreată izvorând chiar din fiinţa lui Dumnezeu, neidentică cu el dar împărtăşindu-se real oamenilor. În acest fel, ea a putut să înveţe şi să argumenteze totdeauna atât transcendenţa şi intangibilitatea absolută a lui Dumnezeu (ca esenţă) cât şi comunicabilitatea Lui efectivă şi permanentă, chiar imanentă, ca energie divină necreată. De aceea, concepţia protestantă despre har a rămas un efort meritoriu şi lăudabil dar neajuns la ţintă. Simţind această lipsă şi rămânând, de fapt, cantonat în separările şi ambiguităţile milenare care grevează mentalitatea apuseană, protestantismul preferă să vorbească mai mult despre Duhul Sfânt decât despre har; pentru că a vorbi despre Duhul Sfânt înseamnă a vorbi în general despre lucrarea lui Dumnezeu, pe când a vorbi despre har înseamnă a vorbi despre actualizarea acestei lucrări, despre prezenţa ei hic et nunc şi despre efectul ei imediat controlabil, respectiv despre o sfinţire. Învăţătura despre Sfântul Duh în general poate rămâne o simplă teorie, o abstracţiune, pe când învăţătura despre har (şi, mai concret, învăţătura despre lucrarea lui prin mijloacele harice concrete, prin Sfintele Taine) obligă la discuţia despre sfinţire. Protestantismul a conceput totdeauna

harul (*die Gnade*: har, favoare, iertare, graţie) ca o „iertare a celui păcătos: achitare juridică şi, prin urmare, miluirea omului” (Kurt Plachte, *Das Sakrament des Altars*, Lettner Verlag, Berlin, 1955, p. 104) („Gnade ist *Begnadigung* des Sunders: richtlicher Freispruch und daraufhin *Begnadung* des Menschen”). Teologia luterană de astăzi simte acut insuficienţa vechii concepţii apusene despre har şi, deşi nu are la bază temeiul obiectiv al împărtăşirii reale a lui Dumnezeu fără afectarea intangibilităţii esenţiale, totuşi insistă să sublinieze cu tărie că harul este „renaşterea la viaţa cea adevărată, la profunzimea vieţii, … la maturitatea vieţii, la viaţa în Dumnezeu … transformarea existenţei … minunea prezenţei lui Dumnezeu întru noi, pentru noi, în noi” (*Ibidem*).

Teologia luterană impută, în primul rând, concepţiei catolice despre har „înţelesul pur efectiv, ca despărţit de cel ce dăruieşte şi, prin aceasta, ca un dar impersonal, neutru … «un har obiectual» (dingliche Gnade) care e turnat în îndreptarea omului … «ceva supranatural» care e real deosebit de Dumnezeu” (Horst-Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, Gerd Mohn, Gutersloh, 1980, p. 255). Ea îşi dă seama că „soteriologia romano-catolică ne ţine astfel într-o concepţie obiectuală şi materială despre har”, că „harul e obiectivizat într-o substanţă impersonală activă, e despărţit de dăruitor” (*Ibidem*). Faţă de această materializare a harului şi confiscare a lui în doctrina despre îndreptarea prin merite, luteranii observă că „*charis*” este în Noul Testament ceva în mod esenţial dăruit, nemeritat. *Dorean* şi *charis* sunt sinonime, după Romani 3,24, iar „la Pavel harul stă în opoziţie cu meritul (Leistung) conform Romani 11,6” (*Ibidem*¸ p. 233). Mărturisirea luterană stă în corespondenţă cu căderea radicală în păcat, susţinând harul nemeritat şi necondiţionat, ca „*gratia praeveniens*” şi formulând tranşant că „radicalitatea păcatului cere radicalitatea harului (die Radikalität der Sünde fordert die Radikalitat der Gnade)” (Albrecht Peters, *Zur Auferbauung des Leibes Christi*, 1965, p. 203, apud H.G. Pohlmann, *op.cit.*, p. 27). Harul nu poate fi separat de Dumnezeu, „Dumnezeu nu împărtăşeşte harul fără mijlocul haric, ci prin el; El însuşi este harul” (W. Trillhaas, *op.cit*, p. 336),

iar acesta „nu poate fi autonomizat ipostatic” (Philipp Melanchthon, *Loci theologici* …, capitolul „De gratia”, apud W. Trillhaas, *ibidem*). În sprijinul gratuităţii harului, teologii luterani de astăzi reactualizează definiţia lui Melanchthon despre har ca *„favor misericordia, gratuita, benevolentia Dei erga nos*” (W. Trillhaas, *op.cit.*, p. 336). În sublinierea necesităţii şi gratuităţii harului, teologia luterană se întâlneşte, fără îndoială, cu cea ortodoxă. Dar, aşa cum am arătat anterior, şi ea rămâne, în ansamblu, prizoniera mentalităţii general-apusene care separă între creat şi necreat, între Dumnezeu şi om. De la separaţia iniţială între Dumnezeu şi om, protestantismul a ajuns la *solus Deus*, de la gratuitatea harului, el a ajuns la *sola gratia*, afirmând că harul „curge numai şi numai din libertatea lui Dumnezeu”, că este totdeauna *gratia praeveniens*, adică este totdeauna un har premergător oricărei fapte, fiinţe şi voinţe a noastră”; chiar şi harul următor faptei şi rugăciunii noastre fiind socotit o *gratia subsequens*, nemeritat (unverdient), „în opoziţie cu ceea ce am dobândit, adică cu mânia lui Dumnezeu şi cu dreptatea Lui” (*Ibidem*). Dorind să sublinieze „libertatea lui Dumnezeu”, adică suveranitatea Lui, protestantismul n-a făcut decât să anuleze libertatea umană; teologia ortodoxă însă, pe baze biblice şi patristice, a reuşit să argumenteze realitatea că tocmai libertatea lui Dumnezeu garantează cu necesitate libertatea umană, că „unde e Duhul e şi libertatea” (II Corinteni 3,17), că „prin El existăm, viem şi suntem” (Faptele Apostolilor 17,28), că „nimic din cele naturale, precum nici firea însăşi, nu se opune Celui ce e cauza firii” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, col. 81 A; apud D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978, p. 319), iar afirmarea libertăţii umane nu împietează deloc asupra suveranităţii divine pentru că libertatea umană însăşi este un dar din libertatea divină şi nu există decât ca atare. Împotriva materializării catolice a harului, teologii luterani subliniază că harul trebuie înţeles numai în relaţia personală, întrucât intenţionează dăruirea lui Dumnezeu către oameni. El ni se dă totdeauna cu scopul expres al mântuirii, deci este necesar pentru noi; deşi, din lucrarea mijloacelor harice nu mai reiese expres acest lucru. Teologii luterani rămân şi

astăzi la formularea că harul este „totdeauna o graţiere (*Begnadigung*) a ceea ce ar trebui să primim după dreptate, respectiv o atribuire a ceea ce nu am avea dacă ar fi după dreptate" (Ph. Melanchthon, *op.cit*, la W. Trillhaas, *op.cit.*, p. 337). Totuşi, plecând de la formularea lui Melanchthon, *„in summa non aliud est gratia nisi condonatio seu remissio peccati*" (W. Trillhaas, *op.cit*, p. 337), ei ajung astăzi la concluzia că formula *gratia-favor* Dei „prezintă cumva o limitare obiectivă, … condescendenţa harică a lui Dumnezeu faţă de noi … cuprinde totuşi ceva mai mult, de exemplu darul şi conservarea vieţii, conform formulei lui J.G. Hamann: «Existenţa originară este adevăr, existenţa împărtăşită este har» (Günther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, p. 44). De aceea, iertarea păcatelor nu este înţeleasă numai ca un dar haric ci şi „conţinut central al tuturor darurilor harice" şi, de aceea „aspectul forensic al evenimentului îndreptării nu e voie să fie manevrat împotriva celui *efectiv*" (*Ibidem*). Invocând pe Luther, care interpreta Cina ca „ajutor şi doctorie" împotriva „păcatului morţii şi a nenorocirilor", teologii luterani apreciază că această „iertare" a harului trebuie înţeleasă „în acelaşi timp ca fortificare şi întărire … apărare şi ajutor … o putere de mântuire care lucrează până în dimensiunile corporale ale fiinţei umane „ (Ernst Fincke, *Das Amt der Einheit*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1964, p. 107). Harul este deci înţeles astăzi ca „o putere creaţională care a pătruns în această condiţie terestră (in diesen Weltbestand)", „care a venit în această lume şi lucrează în ea prin Hristos … este evenimentul pătrunderii lumii de sens" (W. Stählin, *op.cit.*, p. 141). El trebuie înţeles mai ales dinamic, pentru că „nu desemnează o existenţă în sine (Sein an sich) ci un eveniment şi trebuie înţeles personal şi istoric", pentru că "Hristos, prezent şi lucrător ca persoană, nu este un *res* (după cum nici Dumnezeu nu este un obiect «care se dă»)" (cf. H.G. Pohlmann, *op.cit.*, p. 234). Luteranii remarcă în ultimul timp că în timp ce teologia apuseană se interesa mai mult de iertarea păcatelor şi îndreptăţire, teologia patristică vorbea de nemurire şi chiar de îndumnezeirea omului; pentru că Sfântul Ignatie al Antiohiei sublinia „planul de mântuire al omului

nou" („oikonomia eis ton kainon anthropon"; Efeseni 20,1) iar după Sfântul Irineu, Hristos „a recapitulat în sine întreaga evoluţie a omului" (*Adversus haereses,* Liber III, 18,8, în „Sources chretiennes", vol. 211, Paris, 1974, p. 342), răscumpărarea însăşi nefiind decât „recapitularea (anankephaláiosis) creaţiei primare" (vezi Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*, trad. de T. Bodogae, Editura Arhiepiscopiei Bucureşti, 1989).

Harul, harismele şi darurile Sf. Duh

Harul divin este unic şi unitar după fiinţa sa, însă prin lucrările şi efectele pe care le produce în persoanele umane el ia înfăţişări şi manifestări diferite.

Manifestările sau lucrările diferite care apar din colaborarea harului divin cu omul se numesc *daruri*.

Diversificarea harului divin, prin colaborarea cu omul, care duce la apariţia darurilor, este prezentată de Sfântul Apostol Pavel astfel: „darurile sunt felurite, dar Duhul este acelaşi … Şi lucrările sunt felurite, dar e acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi. Căci unuia i se dă Duhul, cuvânt de înţelepciune şi altuia cuvântul cunoştinţei, după acelaşi Duh … unuia darul facerii de minuni, altuia al proorociei, iar altuia feluri de limbi, iar altuia tălmăcirea limbilor …" (I Corinteni 12,4-11).

Darurile Duhului Sfânt sunt nu numai lucrări ale Sfântului Duh, ci şi efectele acestor lucrări, prin colaborarea omului cu harul. Felul în care efectul acestei colaborări constituie esenţa darurilor, o exprimă teologul Vladimir Lossky: „harul, pătrunzând fiinţa interioară a omului, manifestându-se în persoana noastră însăşi, până ce voinţa noastră rămâne în acord cu voia divină, conlucrează cu ea, dobândind harul, făcându-l al nostru".

De fapt, tocmai această transformare interioară în om, această împropriere umană sau umanizare a harului constituie darurile Sfântului Duh. Darurile sunt expresia bogăţiei nesfârşite a harului divin care, deşi unic în firea sa, se manifestă divers în lucrările şi efectele sale. Altfel spus, harul divin se arată prin daruri ca o

unitate în diversitate. De fapt, deşi diversificat, Duhul unifică pe cei ce posedă aceste daruri diferite.

Astfel, Sfântul Vasile cel Mare arată: „Duhul ţine legate între ele mădularele (credincioşii) prin darurile care se intercondiţionează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta trupul lui Hristos şi, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătăţile acestor daruri care le sunt necesare tuturor”.

De fapt, fiecare credincios are nevoie de ceilalţi, dar totodată e şi responsabil faţă de ei. Darul este o calitate, o virtute sau o putere mai mare, mai deosebită pe care Duhul o dă unui membru al Bisericii. El are o dimensiune *verticală* (adică e primit în dar de sus) şi totodată, o dimensiune *orizontală*, adică este dat spre folosul tuturor- În acest sens, posesorul darului devine un slujitor. Tot Sfântul Vasile cel Mare arată că orice dar este, de fapt, obligaţie faţă de ceilalţi.

Harismele

Harismele sunt daruri mai deosebite, daruri excepţionale, cu totul speciale ale Sfântului Duh. Sf. Apostol Pavel le enumeră împreună cu darurile obişnuite. Ele se deosebesc însă de acestea, pentru că darurile obişnuite sunt accesibile - prin practicarea virtuţilor - oricărui creştin, pe când harismele nu. De exemplu: înţelepciunea, blândeţea, răbdarea, cunoştinţa sunt daruri la care în principiu ar putea ajunge orice creştin, prin virtute; darul facerii de minuni, darul proorociei sau darul vindecărilor sunt însă harisme, la care nu ajung decât puţini credincioşi şi numai printr-o acţiune specială, eminentă, a harului divin.

Harismele sunt deci daruri excepţionale, care întăresc Biserica într-o măsură cu totul deosebită: dacă posesorii darurilor sunt membri vii ai Bisericii, posesorii harismelor sunt stâlpi sau pietre importante în alcătuirea ei.

Actualizarea dumnezeirii împărtăşite sau a harului se arată în ceea ce se numesc **darurile Sfântului Duh**, sau **duhuri**. Biserica are mereu toate darurile, chiar dacă nu totdeauna la fel de actualizate. Membrii Bisericii se bucură de unele sau de altele, după însuşirile lor naturale, deoarece darurile nu au altă menire decât să dezvolte

însuşirile naturale. Darurile nu dau propriu-zis îndreptarea omului. Aceasta o dă harul în generalitatea lui, de la început, până nu s-a actualizat în daruri. Ele desăvârşesc pe omul îndreptat. Dar unde sunt ele e semn că omul s-a îndreptat, că e pe calea spre desăvârşire, căci rădăcina lor e harul. Deci nu e o separaţie între har şi daruri. Darurile reprezintă înflorirea variată a bogăţiei nesfârşite a harului, deşi uneori se împărtăşesc prin acte deosebite (ierurgii) ca să accentueze că nu depinde numai de om actualizarea harului în daruri, ci şi de o mişcare a harului, adică de o mişcare a lui prin Sfântul Duh. „Se desemnează, adeseori, darurile Sfântului Duh prin numele celor şapte duhuri din textul de la Isaia: duhul înţelepciunii, duhul înţelegerii, duhul sfatului, duhul puterii, duhul cunoştinţei, duhul bunei credinţe, duhul temerii de Dumnezeu (Is. II,2). Dar teologia ortodoxă nu face o distincţie specială între aceste daruri şi harul îndumnezeitor. Harul înseamnă în general pentru tradiţia Bisericii Răsăritene, toată bogăţia naturii divine, întrucât se comunică oamenilor; e dumnezeirea care se revarsă în afara esenţei şi se dă, natura divină la care participă oamenii în energii. Sf. Duh, sursa unică a tuturor darurilor necreate şi infinite, primeşte toată mulţimea de numiri care pot fi aplicate harului" (V. Lossky, *op.cit.*, p. 160). După Sf. Vasile cel Mare, nu e dar acordat creaturii în care Sf. Duh să nu fie prezent (*Despre Sf. Duh*, XVI,37). El e „Duhul adevărului, darul înfierii, făgăduinţa bunurilor viitoare, pârga fericirii veşnice, puterea de viaţă făcătoare, izvorul sfinţeniei" (*Liturghia Sf. Vasile*). Toată mulţimea de numiri se raportează la har, la bogăţia naturală a lui Dumnezeu pe care Sf. Duh o comunică acelora în care este prezent, mai bine zis modurilor de lucrare ale harului, corespunzătoare însuşirilor naturale ale oamenilor. Aceasta e dumnezeirea iconomică, revărsată Bisericii şi membrilor ei, pe care Duhul Sfânt ne-o face cunoscută, El însuşi ca persoană rămânând necunoscut şi nemanifestat. Harul fiind această dumnezeire, el e unul, iar darurile în care se manifestă eficienţa Lui sunt nesfârşite: „**Haris** grec se oferă la început credinţei ca un singur bloc aurifer, imposibil de îmbucătăţit. Nu există în el secţiuni verticale (graţie prevenientă, determinantă, ajutătoare, concomitentă), sau orizontale (suficientă, eficace, etc.), care formează în Occident o adevărată ştiinţă,

ale cărei subtilităţi sfidează uneori înţelegerea. În Răsărit el se prezintă sub aspectul global al unui har, vivificator prin esenţă, adică sfinţitor, generator el însuşi de harisme, o veritabilă mană spirituală (noetòn manna). Energie infuză necreată, charis rămâne mereu aportul personal al Dătătorului, al Duhului de viaţă făcător, aport prin care se realizează participarea noastră personală la Înţelepciunea incoruptibilă, în mulţimea infinită a darurilor, care sunt tot atâtea daruri distinctive individuale.

În Apus împărţirea graţiei e posibilă şi firească, dat fiind că este o putere creată, deci Dumnezeu o poate crea după necesităţile sufletului căruia i-o dă. În Răsărit harul fiind energia fiinţei divine, el e obiectiv neîmpărţit, cum neîmpărţită e această fiinţă.

Energia necreată ne şi uneşte în Trupul cel unic al lui Hristos, în Biserică, dar ne şi promovează ca persoane deosebite şi deosebit înzestrate. De aceea, coborârea Lui la Cincizecime se face în acelaşi timp peste Apostolii adunaţi la un loc, dar şi peste fiecare în mod distinct, „marcând pe fiecare cu pecetea unui raport personal şi unic cu Treimea, devenită prezentă în fiecare persoană” (V. Lossky, *op.cit.*, p. 165). „El este total prezent în fiecare şi peste tot, zice Sf. Vasile cel Mare. Împărţindu-se, el nu suferă divizare. Când ne împărtăşim de El, El nu încetează de a rămâne întreg, ca o rază de soare … care procură bucurii tuturor, în aşa fel că fiecare crede că el e singurul care profită de ea, în vreme ce această rază luminează cerul şi pământul şi străbate aerul. Tot aşa Duhul se află prezent în fiecare din cei ce-l primesc, ca şi când nu s-ar comunica decât aceluia singur şi totuşi El revarsă peste toţi harul total, de care se bucură toţi cei care se împărtăşesc după măsura propriilor lor capacităţi, căci nu sunt măsuri pentru posibilităţile Duhului” (*Despre Duhul Sfânt,* IX,22).

Cele şapte daruri ale Sfântului Duh

Aşa cum am arătat, darurile Sfântului Duh sunt diversificate. Bogăţia de manifestare a harului divin în oameni este nesfârşită. Totuşi, întemeiată pe textul biblic de la Isaia 11,2-3, Biserica clasifică darurile Duhului Sfânt în şapte: darul înţelepciunii, al înţelegerii, al sfatului, al puterii, al cunoştinţei, al bunei credinţe, evlaviei şi al temerii de Dumnezeu.

Această diversificare şi împărţire a harului divin, care este unitar, poate părea falsă. Ea nu este falsă, pentru că harul ia înfăţişări diferite, el este asumat şi rodeşte diferit în oameni, căci personalitatea umană şi sufletul uman sunt nesfârşit de diverse şi diversificate; şi aşa e şi bine să fie.

Aceste daruri se împărtăşesc, conform învăţăturii ortodoxe, prin Biserică, virtual prin taina Mirungerii, prin care se spune că se imprimă „pecetea darului Sfântului Duh". Sf. Vasile cel Mare exprimă împărtăşirea darurilor astfel: „El e total prezent în fiecare şi peste tot. Când ne împărtăşim din El, El nu încetează a rămâne întreg. Ca o rază de soare care produce bucurie tuturor, în aşa fel încât fiecare crede că numai el profită de ea, tot astfel Duhul se află în fiecare din aceia care-l primesc … de care se bucură toţi şi se împărtăşesc după măsura şi capacităţile lor" (*Despre Sf. Duh*, IX,22).

Bibliografie

D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

N. Chiţescu, *Natura Sfântului Har*, în Revista „Biserica Ortodoxă Română", nr. 10-12/1943

Serge Boulgakoff, *Le Paraclet*, Editions Aubier, Paris, 1954

Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii*¸ Editura Ars Longa, Iaşi, 1994

Dosoftei Morariu, *Despre dumnezeiescul har*, Roman, 1999

Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele*¸ trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Arhiepiscopiei, Craiova, 1990

Idem, *Scrieri I-II*¸ trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998-1999

Sf. Serafim de Sarov, *Convorbirea cu Montovilov*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1993

Constantin Gheorghe, *Harismele după epistolele Sf. Ap. Pavel*¸ în „Studii Teologice", nr. 1-2/1973

Ioan Mircea, *Har şi harisme. Iconomi ai tainelor şi harismatici*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1983

D. Vasilescu, *Glosolalia*¸în „Studii Teologice”, nr. 7-8/1964

P. Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*¸ trad. de I. Buga, Editura Christiana, Bucureşti, 1993

Boris Bobrinskoy, *Împărtăşirea Sf. Duh*, trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1999.

XII. RAPORTUL DINTRE HAR ŞI NATURĂ

Teorii catolice

Ne reamintim că raportul între natura umană şi har e exprimat atât de dogmatiştii ortodocşi cât şi de cei catolici prin următoarele trei principii:

a. Harul este **absolut necesar pentru mântuire**, adică omul nu se poate ridica şi nu poate intra prin puterile sale, în comuniunea cu Dumnezeu, şi chiar ridicat de Dumnezeu are trebuinţă continuă de har, pentru perseverarea sa în această comuniune şi pentru dezvoltarea vieţii sale duhovniceşti: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea intra în împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan III,5. Iar cu privire la perseverarea în ea, Mântuitorul a spus: „Rămâneţi întru Mine şi Eu întru voi. Precum mlădiţa nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi dacă nu rămâneţi întru Mine" (Ioan, XV,4): Opinia contrară a lui Pelagiu că harul este numai relativ necesar - adică e necesar numai pentru o mai uşoară împlinire a binelui, care în fond se poate împlini şi prin puterile naturale - e respinsă de Biserică, deoarece micşorează însemnătatea absolută a operei de răscumpărare a Mântuitorului.

b. Harul se dă de Dumnezeu **gratuit**, adică e dar dumnezeiesc şi nu este obţinut de om ca plată pentru fapte ale sale: „Şi sunt îndreptaţi în dar, cu harul lui, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus" (Rom. III;24). Omul nu se poate face pe sine vrednic de răsplată (merituos) şi îndreptăţit să aştepte harul ca răsplată datorită lui de Dumnezeu. Nici o faptă bună făcută de omul natural nu poate servi ca bază merituoasă pentru câştigarea ajutorului dumnezeiesc. Opinia semipelagiană, după care omul începe opera mântuirii sale, iar harul vine din urmă spre întărirea puterilor lui naturale - opinie care neagă harul pregătitor - este greşită. „Desigur, zice Andrutsos, în omul natural au rămas unele puteri spirituale şi morale, apte de utilizat în procesul mântuirii" şi omul natural, care face binele moral „poate primi mai uşor mântuirea oferită, decât cel ce vieţuieşte în fărădelege". „Este însă cu totul neîntemeiată şi condamnabilă credinţa că aceste puteri constituie puntea pe care omul natural trece cu

de la sine putere în împărăţia harului. Între natură şi har există o mare prăpastie şi numai prin puterea dumnezeiască e posibilă trecerea din împărăţia naturii în cea a harului”.

c. Harul este **general**, dar nu forţează pe nimeni, **nu este irezistibil**. El e oferit tuturor oamenilor chemându-i pe toţi la mântuire. Sf. Ap. Pavel spune că Mântuitorul „voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vie” (I Tim. II,4). Dacă însă numai unii se mântuiesc de fapt, acest lucru se datoreşte libertăţii omului, care poate primi sau refuza chemarea: „Iată eu stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu mine” (Apoc. III,20).

Dar în aplicarea concretă a acestor principii generale apar unele deosebiri între învăţătura catolică şi cea ortodoxă.

Deosebirile se referă la modul cum se produce legătura între har şi libertatea omului. Dacă harul face libertatea noastră să adere la har, cum mai suntem noi liberi? Dacă ne hotărâm în mod absolut liber să aderăm la har, ce parte mai are el la îndreptarea noastră? Toţi teologii sunt de acord că această chestiune e una din cele mai misterioase ce se pot pune; mulţi au numit-o nodul de nedezlegat al întregii teologii: *nodus inextricabilis totius theologiae*. De altfel, ea se pune şi pentru raportul între providenţă şi libertatea umană.

Doctrina catolică distinge între graţia **excitantă** şi **ajutătoare**, fie că e vorba de graţia prevenientă în sens restrâns care ne îndeamnă înainte de Botez să venim la Hristos, fie că e vorba de graţia sfinţitoare actuală pe care o primim la Botez şi care ne stă în tot cursul la dispoziţie. Graţia se ţine mereu lângă uşa inimii noastre şi bate la ea, respectând libertatea noastră şi nevrând să intre fără voia noastră (Apoc. 3,20). Ea bate ca să trezească sufletul nostru adormit şi ca să-l excite la acţiunea cea sănătoasă. Ea se numeşte graţie **excitantă**, căci loviturile ei sunt auzite de suflet, care poate să deschidă sau nu. Dacă sufletul deschide, locul ei îl ia graţia **ajutătoare**, care îl ajută să săvârşească o faptă bună sau să reziste la o ispită. Graţia excitantă se mai numeşte şi

operantă, pentru că Dumnezeu lucrează în om această iluminare a înţelegerii sau a voinţei, fără om; sau **premergătoare**, pentru că premerge exerciţiului libertăţii noastre; sau **suficientă** pentru că ajunge ca să ne facă să lucrăm în mod supranatural. Dacă o refuzăm, devine insuficientă, dar din vina noastră; în sine e suficientă. Graţia ajutătoare se mai numeşte şi **cooperantă**, pentru că Dumnezeu lucrează acum în om, cu omul; voinţa omului a intervenit, a deschis uşa şi a acceptat ajutorul lui Dumnezeu; mai e numită şi graţie **concomitentă**, pentru că ne însoţeşte la faptă; sau graţie **subsequentă**, pentru că urmează celei dintâi care nu era decât premergătoare; în sfârşit, **graţie eficace**, pentru că omul, conlucrând, triumfă cu ea asupra greutăţilor, fie pentru a face binele, fie pentru a evita răul.

Distincţia aceasta între graţia **suficientă** şi **eficace** stă la baza tuturor încercărilor catolice de a rezolva problema raportului între graţie şi libertate. Graţia suficientă, se dă tuturor: drepţilor pentru a împlini poruncile legii, păcătoşilor pentru a se îndrepta, necredincioşilor pentru a se apropia de Biserică. Dacă e urmată de graţia eficace numai pentru unii, aceasta se datoreşte exclusiv oamenilor.

Pentru a înţelege mai bine problema care se pune, să nu uităm că graţia suficientă ne dă puterea de-a lucra în mod supranatural dar dacă ea rămâne pur suficientă nu obţine efectul: noi putem lucra, dar nu lucrăm. Graţia eficace, dimpotrivă, îşi atinge în mod sigur scopul ei. Dar dacă noi lucrăm în mod sigur, cum mai lucrăm noi liber?

Două sisteme au încercat să rezolve chestiunea aceasta: **tomismul**, cu care se uneşte augustinismul, şi **molinismul** susţinut de iezuiţi, dintre care cel mai celebru, Suarez, l-a atenuat printr-un sistem numit **congruism**.

Tomismul, iniţiat de Toma de Aquino, consideră că toată iniţiativa mântuirii aparţine harului, care pune în mişcare libertatea umană ca pe un simplu instrument, printr-o acţiune directă şi imediată. Voinţa omului nu se opune dar nici nu execută automat, ci se lasă condusă în mod conştient. Teoria tomistă a fost exemplificată prin

imaginea învăţătorului care mişcă fizic mâna elevului, dar care îşi păstrează libertatea, pentru că a acceptat liber ca să fie condus.

Molinismul este iniţiat de spaniolul Miguel de Molina (1628-1696). Faţă de teoria tomistă, el vrea să apere libertatea omului. De aceea, molinismul propune în locul graţiei tomiste care se impune, o graţie care se propune, se oferă. Molinismul susţine deci că, în faţa graţiei care i se oferă, libertatea omului se păstrează într-o stare de neutralitate.

Congruismul vine de la cuvântul latin „congruo" = a se potrivi; exponentul lui a fost îndeosebi Francisco de Suarez (1548-1617). Dacă tomismul accentua harul în detrimentul libertăţii omului, iar molinismul libertatea în detrimentul harului, congruismul încearcă o echilibrare între cele două acţiuni. Astfel, congruismul spune că voinţa omului consimte, este simultană sau coincide cu graţia. Această graţie el o numeşte graţie excitantă. Deci graţia aceasta numai se oferă, solicită libertatea omului, fără a se impune.

Învăţătura ortodoxă consideră aceste teorii prea rigide, punând problema în termeni antagonişti, ca şi când harul divin şi libertatea omului ar fi realităţi opuse sau în orice caz străine.

După tomism, Dumnezeu cunoaşte din veci toate în fiinţă, deci şi actele noastre. Dar cum le-ar cunoaşte altfel, dacă nu în calitate de *cauză primă* a lor şi de voinţă care le mişcă? Şi cum în Dumnezeu nu e decât un unic act etern, voinţa Sa se exprimă printr-un decret etern. Dumnezeu a decretat din veci toate actele noastre. Dar le-a decretat ca libere. Omul contribuie la mântuirea sa, dar în calitate de *cauză secundă*.

În opera sa „Contra errores Graecorum", Toma d'Aquino se ridică contra teoriei semipelagiene a celor două activităţi conjugate. După el aceste două cauzalităţi nu pot fi puse în acelaşi plan, „căci Dumnezeu lucrează în calitate de cauză transcendentă şi cauză primă", adică îşi subordonează sieşi toate activitatea noastră.

În alţi termeni, după tomism graţia suficientă diferă intrinsec de graţia eficace; prima ne dă numai putere de a lucra, a doua ne face să lucrăm efectiv, ne mişcă la acţiune. De aceea lucrarea celei din urmă se numeşte şi premoţiune fizică; ea nu constă numai într-o influenţă morală a lui Dumnezeu asupra noastră, ci într-o veritabilă impulsiune fizică; şi e numită „premoţiune” pentru că logic premerge acţiunii noastre: „Astfel, acţiunea noastră devine, aşa zicând, acţiunea lui Dumnezeu şi tomiştii reduc la minimum acţiunea umană” (L: Prunel, *op.cit.*, p. 239). „Tomismul face din noi simple instrumente pe care le dirijează Dumnezeu, pentru că El mişcă libertatea noastră” (*Ibidem*, p. 240). El citează textul faimos al Sf. Pavel: „Ce aveţi voi n-aţi primit de la Dumnezeu?” (I Cor. IV,7) şi mai ales: „Dumnezeu lucrează în noi şi ca să vrem şi ca să face,” (Filip. II,13).

Augustinienii temperează tomismul, admiţând în locul premoţiunii fizice o *premoţiune morală*, adică o persuasiune morală, prin care Dumnezeu numai ne încântă spre bine, în loc de a-l face pentru noi.

Tomismul explică premoţiunea fizică în felul următor: un om cu o voinţă energică şi cu o mare putere de convingere poate influenţa o voinţă slabă şi ezitantă, încât aceasta se va lăsa în chip sigur condusă spre ţinta spre care vrea acela s-o conducă. Şi totuşi ea nu va suferi nici o violenţă; ea va lucra liber, va recunoaşte motivele ce i-au fost propuse spre a acţiona. Cu atât mai mult, influenţa graţiei eficace va face ca voinţa mea să se încline liber sub voinţa divină şi să împlinească actul decretat de Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu e Cel ce va lucra în momentul actului printr-o mişcare directă şi imediată; dar în acelaşi timp eu sunt cel ce voi lucra, pentru că mă voi lăsa condus ca un instrument docil. Un exemplu: învăţătorul mişcă în mod fizic mâna elevului, ca aceasta să poată să scrie; şi totuşi elevul îşi păstrează libertatea, pentru că acceptă în mod liber ca învăţătorul să-i conducă mâna şi scrie liber sub mişcarea lui.

Cum se vede, tendinţa tomismului e să accentueze acţiunea lui Dumnezeu sau a graţiei, în defavorul libertăţii umane.

Din această cauză s-a născut reacţiunea molinistă, care atribuie un rol mai mare libertăţii umane.

Punctul de plecare al lui Molina e acelaşi ca şi al tomismului: Dumnezeu se cunoaşte pe sine şi toate lucrurile, deci şi pe cele viitoare libere. Dar pe când tomismul susţine că Dumnezeu cunoaşte actele libere viitoare pentru faptul că e cauza primă a lor şi voinţa care le mişcă - deci în baza unui decret care predetermină etern aceste acte - molinismul admite la Dumnezeu o *ştiinţă medie* care e la mijloc între cunoaşterea fiinţei Sale, pe care o cunoaşte pentru că există, şi între cunoaşterea lucrurilor viitoare pe care le predetermină şi le dirijează. Această ştiinţă medie caracterizează molinismul, cum caracterizează decretul divin tomismul.

Prin această ştiinţă, Dumnezeu vede actele pe care le-ar efectua fiinţele libere în respectivul caz dat, în respectivele împrejurări şi sub impulsul respectiv al cauzei prime. El vede deci înainte de orice decret hotărârile pe care le vom lua: „În loc de a zice ca tomiştii: Dumnezeu predestinează mai întâi la glorie pe cei pe care i-a ales, apoi le dă mijloacele de a o obţine fără greşeală, moliniştii zic: Dumnezeu vede în preştiinţa Sa pe cei ce ar uza bine de graţia Sa, apoi îi predestinează la slavă” (Louis Prunel, *op.cit*, p. 241-242).

În alţi termeni, după şcoala molinistă graţia suficientă nu diferă intrinsec de graţia eficace, cum susţin tomiştii. Deosebirea dintre ele nu e decât extrinsecă, provenind numai din uzul ce-l face de ea libertatea noastră. Graţia nu e decât suficientă, dacă voinţa noastră îi rezistă; dar e eficace, dacă voinţa noastră aderă la ea. Ea nu se impune, ci numai se propune. Ea nu e o moţiune directă şi fizică, care determină actul nostru; ea nu e decât un ajutor care premerge, un concurs care însoţeşte. Cea care determină actul e libertatea. Deci actul va fi împlinit cu ajutorul graţiei.

Molinismul vrea să apere libertatea de orice determinare a graţiei. Libertatea îşi păstrează starea de perfectă indiferenţă şi în faţa graţiei.

Astăzi moliniştii admit că însuşi Dumnezeu dă o graţie eficace şi nu una simplă suficientă, când ştie că omul va colabora cu ea. Deci nu mai socotesc că omul însuşi face dintr-o graţie suficientă una eficace: „Ei disting cu grijă între graţia suficientă şi graţia eficace şi declară că e în graţia eficace o binefacere specială; ceea ce înseamnă că Dumnezeu dă graţia ca eficace şi nu ca pur suficientă. În noţiunea de eficacitate ei fac să intre deci, împreună cu uzul graţiei primite, preştiinţa lui Dumnezeu despre acest uz liber şi voinţa specială a lui Dumnezeu de a alege graţia de care omul se va servi liber, deci nu numai o graţie pur suficientă, care n-ar corespunde necesităţii omului" (L. Prunel, *op.cit*, p. 243). Forma aceasta de molinism se numeşte **congruism**, întrucât graţia ce o dă Dumnezeu celui ce preştie că va colabora cu ea e o graţie *congrua*, nu incongrua, adică are o calitate particulară, care constă într-o corespondenţă cu dispoziţia concretă a celui care o primeşte. E o graţie care se poate adapta stărilor concrete şi individuale, având prin aceasta o mai mare eficacitate. Graţia aceasta nici nu mişcă voinţa în mod fizic, ca graţia eficace a tomiştilor, dar nici nu atârnă de voinţă ca să devină eficace ci între ea şi voinţă e o congruitate sau o potrivire perfectă. Antecedent faptei, graţia lucrează astfel ca voia omului să poată adera liber, dar Dumnezeu a preştiut ca pe o necesitate, împlinirea faptei prin voinţă.

O nouă soluţie a încercat iezuitul francez Louis Billot: „În loc de a admite cu majoritatea moliniştilor că Dumnezeu cunoaşte cele posibile de realizat în viitor în ele înşile, fără nici un intermediar, sau, cu Bellarmin, că El le cunoaşte în cauzele lor secunde … el pune, ca tomiştii, temeiul acestei cunoştinţe divine în Dumnezeu însuşi, nu, desigur ca ei, în Dumnezeu cauză eficientă şi predeterminată, ceea ce ar părea inconciliabil cu libertatea umană, ci în Dumnezeu cauza exemplară, adică în ideile divine însăşi" (Bellamy, *La theologie catholique*, 1903, p. 153).

Biserica Catolică a lăsat libertate tuturor acestor şcoli, deşi tomiştii sunt acuzaţi de calvinism şi jansenism, augustinienii de jansenism, iar aderenţii lui Molina şi Suarez de pelagianism. Ea înclină însă spre *teoria congruistă* a lui Suarez, care într-un

subtil compromis stabileşte echilibrul între graţia oferită, nu infailibilă ci convenabilă şi voinţa care consimte.

Catolicismul ar vrea deci să împace tomismul cu molinismul prin teoria congruistă. Dar e greu de realizat împăcarea între două concepţii care se contrazic cu totul: între tomism, care consideră voinţa dusă de graţie şi între molinism, care consideră graţia ca primindu-şi eficacitatea de la voia omului, care se decide absolut liber pentru conlucrarea cu ea, chiar dacă Dumnezeu o preştie aceasta prin scientia media.

Pe de altă parte, extrema molinistă, care luptă pentru apărarea libertăţii umane de orice determinare divină, se explică din reacţia faţă de extrema protestantă şi jansenistă, care sacrifică libertatea umană pentru a exalta atotputernicia lui Dumnezeu. „Toate aceste sisteme, închise în cadre rigide, pun problema în termeni antagonişti, mai mult sau mai puţin ascuţiţi. Cele mai profunde par convinse că slava lui Dumnezeu suferă din partea libertăţii umane şi că trebuie coborâtă creatura pentru a înălţa pe Creator” (M. Lot-Borodine, *La doctrine de la grâce*¸ p. 27). Lucrul acesta este evident pentru concepţia protestantă. Dar el nu lipseşte nici din doctrina catolică, care după natura pură a omului e o natură păcătoasă şi numai datorită darurilor preternaturale poate duce o viaţă fără de păcat.

Doctrina protestantă

Ne amintim că, după învăţătura protestantă, prin păcatul strămoşesc decăderea omului a devenit atât de radicală încât nu se mai putea stabili o legătură reală între har şi natura omului. Mântuirea este o lucrare care aparţine exclusiv harului. El nu are nevoie să colaboreze cu libertatea şi natura omului pentru că natura decăzută a omului nici nu mai are libertate în înţeles propriu. Mărturisirea de credinţă oficială protestantă afirmă: „Cu toate că cei renăscuţi pot ajunge să voiască şi să iubească binele, aceste se săvârşeşte nu de către voinţa noastră sau puterile noastre naturale, ci Duhul Sfânt lucrează în noi, ca noi să-l voim si să-l săvârşim”.

Doctrina protestantă despre mântuirea subiectivă se numeşte *predestinaţie*. Aceasta afirmă că omul nu contribuie cu nimic la mântuirea sa ci Dumnezeu hotărăşte, respectiv îi predestinează pe unii la fericire, pe alţii la pedeapsa veşnică. Totuşi, diferitele confesiuni protestante se deosebesc şi în privinţa predestinaţiei: luteranii vorbesc de o *predestinare relativă* (numai a celor buni spre fericire) în timp ce calvinii susţin *predestinaţia absolută*. Astfel, Calvin formulează predestinaţia zicând: „numim predestinaţie acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărât ce trebuie să facă orice om, căci nu spre aceeaşi destinaţie au fost creaţi toţi oamenii, ci numai unora li s-a hotărât viaţa veşnică iar altora osânda veşnică”. Teologii calvini noi, precum Karl Barth (1886-1968), afirmă numai o predestinare relativ. În afirmarea predestinaţiei, teologii protestanţi se întemeiază pe textul de la Romani 8,29: „Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea chipului Lui …”. Trebuie observat însă că predestinaţia protestantă este de fapt o concepţie păgână. Acest lucru îl dovedeşte asemănarea cu concepţia păgânilor antici despre *fatum* – destin şi cu *fatalismul* budist şi islamic.

Catolicii am văzut că fac separaţie între natură şi har şi consideră că e posibilă o perfectă funcţiune a naturii fără har. Aceasta le îngreuiază înţelegerea colaborării între natură şi har în omul renăscut, şi de aceea inventează tot felul de teorii pentru a lămuri cum e posibilă această colaborare fără să se stingherească una pe alta.

La protestanţi, separaţia e aşa de totală încât nu se mai poate stabili nici o colaborare între natură şi har. După luterani, păcatul a distrus total chipul lui Dumnezeu în om, capacitatea omului pentru relaţia cu Dumnezeu, pentru colaborarea cu El. Căderea a fost abisală: „Adam, căzând de atât de sus, se răneşte mortal, lovit în operele sale vii; el e paralizat pentru totdeauna”. Omul este nu un infirm ci un cadavru, în raport cu ordinea supranaturală. Voinţa pentru Dumnezeu este iremediabil pierdută, chiar la creatura răscumpărată. Ea e anulată întâi de păcat, apoi în creştinul justificat de forţa irezistibilă a graţiei. Omul se comportă cu totul pasiv în justificarea sa şi singur Dumnezeu este activ. Deja în celebra dispută de la Leipzig cu teologul

catolic Eck, Luther a apărat această învăţătură şi a comparat pe om cu un fierăstrău care trebuie să se mişte pasiv în mâna meşterului. Mai târziu a comparat pe omul căzut cu un stâlp de sare, cu un buştean sau cu un bolovan care nu poate conlucra cu Dumnezeu.

Şcoala lui Melanchton a căutat să tempereze această învăţătură după moartea lui Luther, dar spiritul lui Luther a biruit şi s-a impus în cărţile simbolice luterane.

În disputele sinergiste, N. Amsdorf a spus la un moment dat: „Prin voirea şi grăirea Sa, Dumnezeu lucrează şi grăieşte totul cu creaturile. Dacă Dumnezeu vrea şi grăieşte, piatra şi lemnul e dusă, tăiată şi aşezată cum, când şi unde vrea El. Deci dacă Dumnezeu vrea şi grăieşte, omul devine convertit, evlavios şi drept. Căci precum piatra şi lemnul sunt în puterea şi mâna lui Dumnezeu, exact la fel sunt intelectul şi voia omului în mâna şi puterea lui Dumnezeu, aşa încât omul nu poate voi şi alege absolut nimic, decât ceea ce vrea şi voieşte Dumnezeu, fie în graţie, fie în mânie”.

Dar dacă numai Dumnezeu lucrează mântuirea omului, înseamnă că de la sine omul nu poate contribui cu nimic la mântuirea sa. Dar atunci dacă unii se mântuiesc iar alţii se pierd, aceasta nu se datoreşte oamenilor, ci exclusiv lui Dumnezeu.

Învăţătura despre necolaborarea omului cu Dumnezeu se bazează de fapt pe teoria originară a lui Luther şi Melanchton despre absoluta pasivitate a spiritului creat în raport cu Creatorul, deci are ca premisă predestinaţia absolută. Unii teologi luterani au susţinut această doctrină (în cearta sinergistă), dar Formula de Concordie s-a ferit să o admită; prin aceasta însă s-a contrazis consecvenţa sistemului. Ea declară că Dumnezeu nu sileşte pe om să se convertească, dar totuşi Dumnezeu îl atrage pe cel pe care a hotărât să-l mântuiască. Deci: omul se poate opune luminii mântuitoare a lui Dumnezeu, dar în cel ce nu se opune numai Dumnezeu lucrează. Însă e firesc să ne întrebăm: cui se datorează faptul că unii nu se opun? Dacă omului, omul nu mai e aşa de pasiv; dar această concluzie nu o admite luteranismul. Dacă lui Dumnezeu, se cade în predestinaţianism; dar nici acesta nu e admis de luteranism. Odată omul convertit, Duhul Sfânt aşează în el o putere de credinţă şi de voinţă. Prin aceasta omul

colaborează ulterior oarecum cu Duhul Sfânt la mântuirea sa. Dar pe de altă parte, puterile acestea aşezate în om de Duhul Sfânt nu sunt puterile naturii umane decăzute prin păcat, ci puteri supranaturale. Încât nu omul propriu zis conlucră cu Duhul Sfânt, ci Duhul Sfânt conlucră în numele omului cu sine însuşi.

Învăţătura **reformată** are unele deosebiri faţă de cea luterană. Păcatul strămoşesc a îmbolnăvit şi după ea natura umană, dar n-a stins puterea de credinţă şi de voinţă. În orice caz, învăţătura mai realistă dă putinţă reformaţilor să admită o colaborare a omului cu Dumnezeu. Dar această colaborare nu e înţeleasă în sensul că omului îi este lăsată posibilitatea să primească sau să respingă graţia divină; unde bate Dumnezeu la uşă, trebuie să I se deschidă, ea lucrează irezistibil şi cei ce nu ajung la mântuire înseamnă că nu sunt atraşi de graţie. Cu alte cuvinte, graţia se dă numai unora, dar în aceia lucrează irezistibil.

Pe când luteranii declară că Hristos a murit pentru toţi, că pe toţi păcătoşii îi cheamă la Sine, că vrea cu adevărat ca toţi să vină la Sine, Calvin susţine în mod categoric predestinaţia, pe care o defineşte astfel: „Numim predestinaţie acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărât, la Sine însuşi, ce trebuie să devină orice om, căci nu spre aceeaşi destinaţie au fost creaţi toţi: ci unora li s-a hotărât viaţa veşnică, altora osânda veşnică. Deci, după cum a fost creat cineva spre un sfârşit sau altul, îl numim predestinat spre viaţă sau spre moarte".

În faţa obiecţilor ce se pot ridica şi s-au ridicat (chiar în sânul Reformei) împotriva predestinaţiei, Calvin a ţinut să accentueze că ea este o taină a lui Dumnezeu, pe care n-o poate înţelege mintea omenească. Ceea ce îl face pe el să admită predestinaţia absolută (la fericire şi la osândă) este întâi faptul concret că nu tuturor oamenilor li se predică evanghelia, sau dacă li se predică nu află la toţi aceeaşi primire; al doilea, voinţa de a face pe om să se smerească în faţa lui Dumnezeu, de a recunoaşte că mântuirea lui se datorează exclusiv lui Dumnezeu şi de a nu se mândri cu vreun merit al său (în sens catolic).

Omul este aşa de decăzut şi neputincios în faţa lui Dumnezeu, încât de la sine el nu poate spune nici **da** în faţa cuvântului de mântuire, dar nu are nici posibilitatea vreunui **nu** sfidător. În faţa majestăţii divine, se pierde orice autonomie a omului. Dacă vreunul se mântuieşte, aceasta şi-o datorează exclusiv milei lui Dumnezeu. Dar El n-o face aceasta dintr-un arbitrariu, ci în baza dreptăţii Sale; căci prin ei înşişi toţi oamenii sunt vrednici de osândă. În al treilea rând, Calvin vede în predestinaţie un fundament doctrinar pentru **siguranţa mântuirii**. Cel ce se simte unit cu Hristos, ştie sigur că e mântuit, căci experienţa aceasta a legăturii cu Hristos este semnul că e predestinat de Dumnezeu însuşi la mântuire iar această predestinare nu poate fi zădărnicită de nimic: „Este imposibil, zice Calvin (în prima *Institutio*) ca aceia care aparţin cu adevărat poporului celor aleşi, să piară la sfârşit. Căci mântuirea lor se întemeiază pe stâlpi aşa de siguri, că chiar dacă toată maşinăria lumii s-ar prăbuşi, mântuirea acelora n-ar putea să cadă sau să se sfarme. Ea stă şi cade cu alegerea lui Dumnezeu şi numai la unison cu înţelepciunea aceea eternă ar putea să se schimbe sau să dispară. Cei aleşi pot, desigur, să se clatine, sau chiar să cadă; totuşi ei nu vor fi distruşi, pentru că Domnul le oferă hrana Sa spre ajutor".

Dar, mai ales, Calvin a voit să înalţe prin această doctrină majestatea lui Dumnezeu, care hotărăşte despre toate după cum voieşte.

Însă el n-a observat că în tendinţa aceasta a ajuns să atribuie lui Dumnezeu trăsături care, departe de a-L înălţa, Îl denaturează, constituind o adevărată blasfemie. Vrând să explice cum se face că unii au o credinţă, dar nu destul de serioasă şi durabilă (dacă singur Dumnezeu produce credinţa în om) Calvin a spus că pe aceştia Dumnezeu Însuşi îi amăgeşte, născând în ei o credinţă aparentă, ca să-i adoarmă cu atât mai mult şi să-i facă cu atât mai fără scuză.

Aceeaşi meschinărie a lui Dumnezeu rezultă şi din separarea cu totul neîntemeiată a milei de dreptatea lui Dumnezeu, de parcă aceste însuşiri s-ar ignora reciproc. Dumnezeu faţă de cei aleşi îşi manifestă numai mila Sa, iar faţă de cei respinşi numai dreptatea Sa. În realitate Dumnezeu e pentru toţi şi milos şi drept, nu

faţă de unii numai milos, iar faţă de alţii numai drept. Dar Dumnezeul lui Calvin nu e nici măcar drept faţă de cei respinşi, căci îi osândeşte fără vină, dacă ei n-au nici o libertate de a se decide pentru colaborarea cu graţia. Aceasta nu mai e decât un joc cu soarta oamenilor.

Dar învăţătura aceasta a lui Calvin are şi alte consecinţe absurde. Întâi face pe Dumnezeu autor al răului, deoarece dacă Dumnezeu a decretat din veci toate, atunci a voit şi păcatul strămoşesc: Adam călcând porunca n-a făcut altceva decât să împlinească ceea ce a decretat Dumnezeu.

În ce priveşte siguranţa mântuirii, (pe care pare s-o dea dogma predestinaţiei) e de observat că „nesiguranţa nu nimiceşte linişte a şi pacea sufletului; dimpotrivă, încrederea neclintită în mila lui Dumnezeu şi în adevărul Evangheliei va stârni pe credincios la o necontenită lucrare şi la o intensă trezvie, în loc să-l facă să se odihnească într-o totală inactivitate şi într-o viaţă religioasă fără de grijă".

Învăţătura aceasta a lui Calvin e aşa de contrară cugetării şi simţirii religioase a creştinului, încât numai cu mare greutate a fost acceptată de diferitele comunităţi reformate. Unele au moderat-o mult, cum e Biserica anglicană, în timp ce Catehismul de Heidelberg o trece sub tăcere.

Teologii calvini mai noi, ca de pildă Karl Barth, nu mai vorbesc decât despre o predestinare **spre mântuire**, nu însă şi despre o predestinare sau pieire. Dumnezeu a ales pe unii din veci să se mântuiască, dar pe ceilalţi nu-i sileşte să se piardă, ci lasă la libertatea lor să primească sau nu harul. Dar în concepţia calvină despre incapacitatea omului de a contribui la mântuirea sa, această „nealegere" duce tot la predestinare.

Tot în sensul acesta înţeleg predestinaţia şi Baptiştii, care sunt foarte apropiaţi de Calvin. Dr. Strong, unul din cei mai mari teologi baptişti, defineşte predestinaţia sau alegerea astfel: „Alegerea sau predestinaţia este acel act veşnic al lui Dumnezeu, prin care, în plăcerea Sa suverană şi nu pe baza vreunui merit prevăzut, El alege un număr oarecare de oameni păcătoşi ca să-i facă primitori ai harului Duhului Său şi astfel să fie făcuţi în mod voluntar părtaşi mântuirii". Dar pilda poporului evreu şi a

neamurilor (ce le aduc ei pentru alegere) arată că alegerea nu poate fi înţeleasă ca predestinaţie, deci ca siguranţă spre mântuire. Şi chiar din cuvintele definiţiei de mai sus („în mod voluntar"), rezultă că omul numai dacă vrea e făcut părtaşul mântuirii, ceea ce exclude sila harului dumnezeiesc şi lasă posibilitatea ca cineva să nu vrea să fie părtaşul ei, chiar dacă vrea Dumnezeu.

Predestinaţia la pieire este respinsă de Baptişti, pe baza I Tim. II, 3-4, Ev. Ioan III;16, etc., astfel: „Din pasajele de mai sus putem avea deci deplina încredere că nicăieri în Biblie nu se învaţă că Dumnezeu a predestinat sau a hotărât pe unii oameni la pieire. El poate a împietrit inima unui Faraon, în înţelesul că Dumnezeu l-a lăsat în voia Lui şi nu i-a dat harul Spiritului Său ca să o înmoaie. Dar, pe de altă parte, noi suntem siguri că Dumnezeu nu doreşte moartea păcătosului. În sfârşit, noi mai ştim că Dumnezeul adevărat n-ar oferi mântuirea unor oameni dacă le-ar fi cu neputinţă s-o primească. Iubirea lui Dumnezeu este sinceră faţă de toţi oamenii şi oferta mântuirii este cinstită".

2. Protestantismul, în întregimea lui, se află în faţa unei grele întrebări, la care n-a putut răspunde până azi: Dacă punţile sunt tăiate iremediabil între divin şi uman, prin ce canal ajunge cuvântul dumnezeiesc în sufletul ermetic închis, cum aude el chemarea, prin ce organ primeşte el revelaţia? E aşa zisa problemă „a punctului de încopciere" (*Anknüpfungspunkt*).

Problema aceasta s-a pus din nou în teologia protestantă şi doi teologi mari, aparţinători la început aceleiaşi şcoli dialectice, Emil Brunner şi Karl Barth, au ajuns la divergenţă pe tema ei. Emil Brunner caută să găsească un astfel de punct de încopciere pentru graţie *în natura umană*, socotind că păcatul n-a distrus cu totul chipul lui Dumnezeu în om, iar Karl Barth contestă că există un astfel de punct de încopciere în natura umană, lăsând întrebarea mai departe fără un răspuns. Emil Brunner, deşi recunoaşte că mântuirea e un act exclusiv al graţiei, admite că în omul căzut există o capacitate pentru revelaţie, o receptivitate pentru cuvântul dumnezeiesc. Această capacitate n-a fost nimicită în om prin păcat. Ea constituie chipul formal al

lui Dumnezeu („die formale imago dei"). Ea e punctul de încopciere pentru graţia mântuitoare: „Că există un punct de încopciere pentru graţia divină mântuitoare, nu poate contesta în principiu mintea, dacă recunoaşte că nu pietre şi buşteni ci numai subiecte omeneşti pot primi cuvântul lui Dumnezeu, pe Sf. Duh. Punctul de încopciere e tocmai chipul formal al lui Dumnezeu, care n-a dispărut nici în păcătos, omenescul omului, humanitas, după cele două momente indicate mai înainte: capacitatea de cuvânt şi responsabilitatea. Că omul e o fiinţă receptivă pentru cuvânt, că el şi numai el e o fiinţă receptivă pentru cuvântul lui Dumnezeu, acest fapt nu e desfiinţat nici prin păcat. Numai că această receptivitate nu trebuie luată în sens material. Ea nu spune nimic despre răspunsul pozitiv sau negativ la cuvântul dumnezeiesc. E o capacitate pur formală a omului de a fi apelat. Această capacitate de a fi apelat e şi premisa pentru răspundere. Numai fiinţa ce poate fi apelată e şi răspunzătoare, numai la ea se poate vorbi despre o hotărâre". Aceasta este şi ceea ce constituie factorul persoană. Karl Barth nu contestă că omul a rămas om şi persoană responsabilă şi după căderea în păcat. Dar în aceasta el nu vede cuprinzându-se nici o capacitate pentru primirea revelaţiei. Omul care e pe cale să se înece şi e scăpat de altul, zice el, e altceva decât un buştean: e om. Dar înseamnă oare aceasta că a scăpat de la înec nu numai prin generozitatea altuia ci prin vreo capacitate a sa, prin nişte mişcări cu care a venit în calea salvatorului său?

„Că Dumnezeu, zice Barth, ajunge cu cuvântul Său tocmai pe om, îşi poate avea temeiul în altceva decât în această capacitate formală de a fi apelat în humanitas. Dacă se rămâne la principiul că omul („material") e în întregime („durch und durch") un păcătos, atunci e imposibil să se afle în acel ceva „formal" vreun rest din dreptatea originală, vreo deschidere şi vreo disponibilitate pentru Dumnezeu. Întreaga idee despre vreo „capacitate" a omului pentru Dumnezeu trebuie să fie părăsită. Dacă totuşi există o întâlnire şi o comuniune între Dumnezeu şi om, trebuie să fi creat Dumnezeu o premisă, care nici pe departe nu e dată (nici măcar cumva sau „într-o măsură oarecare") în acest ceva „formal".

Barth exprimă în forma cea mai radicală teza protestantă despre ruptura absolută ce există între uman şi divin în procesul mântuirii. Teza aceasta protestantă a pornit de la o intenţie bună: a voit să menţină în om, în toată intensitatea ei, conştiinţa că prin cădere a devenit cu totul păcătos şi că singur Dumnezeu e cel ce-l mântuieşte. Dar acceptând rigid această tendinţă, a ajuns să facă din om un obiect pasiv, un obiect mort pentru Dumnezeu nu numai în starea de păcat, ci şi în cea de mântuire. Barth face cu totul imposibil răspunsul la întrebarea: Dar cum se încopciază lucrarea lui Dumnezeu în intimitatea omului, cum mai simte omul că e mântuit?

Antagonismul dintre Dumnezeu şi creatură, sau separaţia dintre natură şi har, este străină Răsăritului ortodox. Acesta a căutat, încă din epoca patristică, într-o altă direcţie reconcilierea dintre cele două principii, socotite de el convergente: libertatea, (ce nu se poate pierde) sufletului nostru creat şi harul imanent care o susţine.

Deosebirile între concepţia ortodoxă şi cea catolică despre raportul între natură şi har îşi au temeiul în doctrina lor deosebită despre starea primordială.

În concepţia ortodoxă, sufletul omului era în mod natural deiform. Unit prin νους, (în care Duhul îşi pusese pecetea Sa) cu Dumnezeu, omul adera liber la sursa lui luminoasă. Sufletul era făcut prin fire să comunice strâns cu Dumnezeu. El comunica prin minte cu Dumnezeu, cum comunica prin lucrarea simţurilor cu lumea materială. Elementul divin (care este incoruptibilitate-nepătimire) era imprimat în natura noastră chiar prin actul creaţiei, prin energiile necreate divine.

Adam trebuia să realizeze un destin supranatural-natural, spiritualizând progresiv întregul compus uman.

Faţă de această concepţie „în care natura şi supranatura se compenetrează, fără a se confunda niciodată”, antropologia augustiniană (la care se ataşează toate celelalte din Occident) e foarte săracă. Nu mai întâlnim o conaturalitate între chip şi model, ci o sumă de privilegii care nu se imprimă în profunzimile fiinţei umane. Unde răsăritenii văd „caracterul înnăscut al chipului întrupat”, „augustianismul nu vede decât un **dar gratuit, supraadaos**, care perfecţionează natura”. Acolo „graţie

organică” aici „graţie supererogatoare”. Deşi aceasta e dată omului de la început „ea pare contrară stării de creatură scoasă din neant care (vid metafizic în neoplatonism) are ceva concret la Augustin: fiind o privaţiune, apare ca o predispoziţie spre rău. **Posse non peccare** e tot aşa de gratuit şi de precar ca şi **imortalitatea**, alt dar supraadaus al inocenţei originale: întregul organism al lui Adam trebuie să fie susţinut prin proptele nevăzute şi prin aceasta el e recunoscut caduc … Tendinţa de-a minimaliza chipul, accentuând insuficienţa originară a creaturii, supra radicată printr-un decret special, devine din ce în ce mai netă în teologia occidentală” (M. Lot-Borodine, *op.cit.*, p. 16-17). Conform doctrinei despre starea primordială, catolicismul va concepe restaurarea omului tot ca pe un adaos extern al graţiei la natură.

Ortodoxia însă, consecventă doctrinei sale despre legătura organică dintre har şi natură în starea primordială, vede prima lucrare a harului în restabilirea chipului originar, deci şi a libertăţii omului. Prin har se restabileşte întâi natura umană, regăsindu-şi permeabilitatea pierdută faţă de divin, regăsindu-şi adică viaţa în Dumnezeu. De abia restabilită, porneşte liberă spre desăvârşire. Cele două lucrări ale harului, adică cea a restabilirii chipului şi cea a înfierii se unifică în adâncime. Renaşterea însăşi dă impulsul pentru ascensio mentis in Deo.

Sinergismul patristic, cu marea lui încredere în natura umană, a fost lăsat în umbră prin triumful lui Augustin, care a pus accentul pe graţie, ca milă a lui Dumnezeu. Erezia pelagiană a creat o anumită rezervă faţă de optimismul antropologic al Părinţilor, deşi el se află la antipodul raţionalismului şi naturalismului lui Pelagiu. Dar natura umană, de care vorbesc cu atâta încredere Părinţii greci, nu e natura pură a teologiei catolice. Natura lor nu e natura privată de har, ci o natură care implică harul. Ei sunt teocentrici în antropologia lor. În sinergismul Părinţilor, harul e indisolubil legat de libertate: „Omul are două aripi: harul şi libertatea”, spune Sf. Maxim Mărturisitorul. Aceasta pentru că libertatea este principiul operativ al persoanei şi persoana nu poate fi înţeleasă decât în năzuinţa ei spre bine, în năzuinţa de autodepăşire. Libertatea nu este „indiferenţă” (măgarul lui Buridan din doctrina

molinistă), ci e larg deschisă binelui. Omul nu e cu adevărat liber decât când e ontologic reconstituit. Dar el se reconstituie prin har, în relaţia cu Dumnezeu. Iar odată reconstituit, progresul apare ca un efort personal, deşi harul e în el.

Acesta e misterul persoanei: de a nu fi un agregat de calităţi şi de tendinţe ce se neutralizează, ci un eu care are lipsă de relaţia cu un focar personal al binelui din afară de sine, căutând binele în afară şi având-ul tocmai prin aceasta şi în sine. Harul vine în om dinafară, de la Dumnezeu. Dar harul e dragostea lui Dumnezeu şi dacă n-ar fi în om capacitatea de dragoste, n-ar simţi fericirea dragostei divine. Ca să putem primi lumina cu ochiul, trebuie să fie în el oarecum lumina, trebuie să fie făcut într-o corespondenţă cu lumina. Tot aşa e şi în ordinea spirituală. A avea simţ pentru ceva, înseamnă a-i merge întru întâmpinare cu spiritul, a avea ceva înrudit, ceva corespunzător, care vrea să se pună în acea relaţie; a primi harul înseamnă a avea o corespondenţă cu harul.

Se deschide aici toată problema misterioasă a persoanei, care nu e o entitate închisă în sine, ci un pol dintr-o relaţie bipolară. Eul omului e deja prin creaţie făcut să caute pe Dumnezeu, să oglindească pe Dumnezeu. Aceasta înseamnă a fi după chipul lui Dumnezeu: să-şi caute modelul, să trăiască în relaţie cu el, să fie făcut pentru a primi în oglinda sa modelul, să răspundă voinţei Lui de relaţie cu voinţa sa de relaţie, să reflecteze prin natura sa raza sau harul modelului: „Ipseitatea eului profund nu e, pentru dascălii noştri decât amprenta însăşi a chipului” (*Ibidem*).

Natura primordială era în stare normală prin harul ce-l implica. Pierderea harului a însemnat o denaturare a omului. Revenirea harului înseamnă o restaurare a naturii, inclusiv a libertăţii prin care omul îşi poate acum relua eforturile în vederea desăvârşirii sale, adică a unirii tot mai strânse cu Dumnezeu. Prin păcat lucrarea voii a căzut în dezacord cu firea, dar şi cu Dumnezeu. Revenirea acestei lucrări la acordul cu firea se face prin harul dumnezeiesc, spune Sf. Maxim. Departe de a stingheri libertatea, tocmai harul o restabileşte, ca să poată apoi lucra pentru desăvârşirea unirii cu Dumnezeu.

Ortodoxia nu caută să sfâşie prin raţiune taina unităţii dintre har şi libertate, dintre partea lui Dumnezeu şi partea omului în lucrarea mântuirii acestuia. Desăvârşirea omului, creşterea lui în Dumnezeu, cunoaşterea lui Dumnezeu şi a harului din sine stau la capătul luptei de purificare de patimi, de dobândire a virtuţilor: „Elementul moral în viaţa Bisericii este hotărâtor. Elementul Bisericii, viaţa în Duhul Sfânt, este un element moral" (N. Arseniev, *Pravoslavie, Catolicestvo, Protestantism*, p. 14). Ea este o luptă necontenită, o necontenită împreună răstignire cu Hristos după omul cel vechi şi o împreună înviere cu Hristos ca om nou. Dar această încordare morală extraordinară nu e o operă exclusivă a puterilor omeneşti, ci işi ia forţa din harul Duhului Sfânt, din Hristos cel sălăşluit în noi la Botez: „Fiinţa virtuţii e Hristos", spun Sfinţii Părinţi. Sf. Ioan Gură de Aur zice (de Apostolul Pavel): „Numeşte dar (harismă) izbânda sa şi lucrul pentru care a asudat mult îl pune în seama Stăpânului". Harul departe de a implica o pasivitate a noastră, este izvorul activităţii noastre. Harul şi activitatea nu se exclud; harul nu contrazice şi nu stinghereşte libertatea noastră. Dimpotrivă, de abia el o restabileşte: „Este imposibil, spun unii autori din Filocalie (Isichie şi Filotei Sinaitul), ca inima să se curăţească de năvala gândurilor rele fără chemarea în rugăciune a numelui lui Iisus. Încordarea noastră e necesară, ni se cere o trezvie necontenită, dar aceasta singură, fără chemarea necontenită a numelui lui Iisus, e imposibilă. Experienţa încordării noastre se împreună cu experienţa neputinţei noastre şi deci cu necesitatea chemării lui Iisus. Astfel, în rugăciune se întâlneşte harul lui Dumnezeu cu încordarea noastră. În rugăciune se rezolvă contradicţia aparentă dintre har şi libertate. În ea se uneşte cea mai înaltă încordare, cea mai înaltă activitate a sufletului cu vederea că noi nu avem nimic şi numai prin puterea şi prin harul Lui suntem mântuiţi" (

Actele omului renăscut nu sunt nici predeterminate de Dumnezeu, deci prin excelenţă ale Lui, în sens augustinist şi tomist, nici ale unei libertăţi ce se decide singură să folosească harul în sens molinist. Pentru prima afirmaţie avem dictonul:

„Dumnezeu prevede, dar nu predetermină” al Sf. Ioan Damaschin, dar mai ales ascetismul militant al monahismului primar, care pune atâta preţ pe efortul omului.

Pentru a doua afirmaţie, aducem în special câteva formulări din doctrina despre har a Sf. Chiril al Alexandriei şi a Sf. Maxim Mărturisitorul. După Sf. Chiril, „Duhul Sfânt este substanţial prezent în adâncul fiinţei noastre, locul sălăşluirii sale primordiale şi al înserării tuturor harurilor următoare”. El e prezent „în centrul” fiinţei umane. Prezenţa lui făcea pe Adam deiform. Dacă păcatul originar ne-a privat de această *gratia paradisi*, omul totuşi a rămas un participant „în potenţă” la Duh, aşa cum a rămas de pildă ochiul bolnav, participant în potenţă sau nedeplin la lumină. Lumina e aici, lângă ochi, ochiul simte pe întuneric aceasta, dar n-o vede sau o vede nedeplin; el tânjeşte după ea, face mişcarea de a o sesiza, dar n-o sesizează. Lumina caută ochiul, ochiul caută lumina. Ochiul îşi păstrează rostul de ochi, până simte în el tendinţa după lumină. Trebuie totuşi o acţiune de vindecare a ochiului pentru a-l face capabil s-o vadă cum se cuvine. Aceasta a făcut-o Dumnezeu-Cuvântul cu natura umană, prin întruparea Sa. Duhul a pătruns acum în natura umană cu toată lumina Sa. Prin Iisus Hristos a pătruns Duhul cu harul Său în natura omului, l-a transformat din participant în potenţă sau nedeplin, în participant actual sau deplin. În acelaşi timp, Duhul ne-a deschis ochii pentru Iisus Hristos. „Prin Duhul aderăm noi totdeauna la stările Cuvântului pe care ni le transmite. Dar această reducere a noastră la funcţia normală a chipului a fost şi împlinirea unei aspiraţii mai mult sau mai puţin conştiente a noastră. Orbul căuta lumina, deşi nu şi-o putea da singur. Duhul reapare în centrul omului „în toată strălucirea unei imanenţe fulgurante, acolo îşi reimprimă, pe ceara întărită, pecetea ştearsă odinioară”, marchează din nou pe om efigia arhetipului său, pe care întruparea l-a unit mai mult ca totdeauna cu rasa adamită, în comunicarea mistică a celor două naturi.

Sfinţii Părinţi folosesc pentru lucrarea Duhului comparaţii care nu sunt simple metafore, ci analogii în sensul realist antic: aromă de floare, dulceaţă de miere, mir parfumat, flacără, căldură. Toate sunt potrivite pentru a arăta cum lucrarea aceasta se

imbibă în natura noastră spirituală ca o fluiditate, ca un influx vital, cum se îmbibă aerul şi căldura în cea fizică, susţinând-o şi modelând-o. Prin ele se accentuează nesepararea între lucrarea harului şi natură, forma pe care o primeşte natura unindu-se cu harul, căci forma aceasta se realizează prin faptul că Duhul produce anumite trăsături în inimi. Deci forma e nedespărţită de lucrarea Duhului, forma are un înţeles dinamic, de activitate spirituală. Îndată ce e părăsită activitatea bună, îndată ce e absent Duhul, forma cea nouă încetează. Duhul e principiul de vivificare, dar prin El dobândim şi frumuseţea ideală după modelul arhetipului.

Natura noastră se transformă sub acţiunea Sf. Duh treptat, primeşte o formă nouă, se configurează după modelul Hristos. Propriu-zis întâi îşi regăseşte forma originară, normală, şi apoi aceasta se înfrumuseţează tot mai mult. În chipul acesta regăsit se oglindeşte Dumnezeu cu toată lumina Sa, sau invers, chipul recreat se scaldă în strălucirea luminii pure a dumnezeirii: „E o frumuseţe absolut inseparabilă de har, pe care acesta o produce şi care va sfârşi prin a transfigura trupul, însăşi carnea devenind transparentă pentru spirit, ca un vas de cristal care lasă să scânteieze în el lumina" (M. Lot-Borodine, *art.cit,* p. 223).

Harul e o lucrare difuză, o hrană spirituală, care eliberează natura, transformând-o. Puterea harică se îmbibă în voirea umană, producând ca prim efect voinţa spirituală. Aceasta cu o condiţie: ca sufletul să nu se închidă ca o monadă, fără uşi şi fără ferestre. Închiderea aceasta e nenaturală, e produsul păcatului. Deschiderea, pătrunderea ei de har este starea normală a naturii. Respirarea naturii noastre spirituale în ambianţa divină, atârnarea ei de voia divină cum atârnă în dragoste voia mea de voia ta, departe de-a abate firea de la viaţa ei o repune în adevărata ei viaţă, aşa cum respiraţia naturii noastre fizice în aer e condiţia vieţii ei sănătoase. Precum aerul, deşi nu e un component al naturii noastre fizice, intră totuşi în mod necesar în componenţa ei funcţională normală, tot aşa harul, departe de a împiedica natura noastră spirituală de la viaţa ei normală, e tocmai cel care-i dă putinţa acestei vieţi. Între natură şi har nu e un raport de alternativă, de sau-sau, de luptă a unuia împotriva

altuia, de tendinţă de dominare a unuia prin altul, sau măcar de paralele, ci abia harul e ambianţa care face posibilă viaţa nestingherită a naturii, a libertăţii: „Primul mister al antropologiei teocentrice e că harul constituie libertatea noastră, infuzându-se în ea. Aceasta e **coincidentia oppositorum**, care pare a fi legea interiorităţii şi a dependenţei reciproce a umanului şi a divinului în noi” (*Ibidem*, p. 224).

Între natură şi har e un raport dialectic, ele se deosebesc şi totuşi formează o unitate. După catolici, „natura îşi poate dezvolta toate puterile sale în mod cinstit” (I.A. Möhler, *Symbolik*, ed. II, 1843, Mainz, p. 114), sau „ordinea naturală” este definită ca „ansamblul de mijloace care permit omului să-şi atingă ţinta pe care o reclamă natura sa”, ba se spune şi mai categoric că natura „oricât de perfectă ar fi, nu este prin ea însăşi supranaturalul” (L. Prunel, *op.cit*, IV, p. 73).

În concepţia ortodoxă o asemenea separaţie de planuri nu e normală. Ortodoxul n-ar putea spune în ce constă scopul pur natural al omului. Totul se tulbură, când natura e cugetată separată de Dumnezeu. Propriu zis aceasta nu mai e natură, după ortodocşi. Supranaturalul nu exercită o violenţă asupra naturii, nu e o piedică pentru ea, dar nici nu e o simplă paralelă la aceasta, căci „supranaturalul este adevărata natură ontologică, nu simplu istorică” (M. Lot-Borodine, *art.cit.*, p. 213). Mai precis, supranaturalul e centrul de atracţie, e ambianţa necesară a naturii.

Dacă analogia e un mijloc valabil pentru înţelegerea existenţei divine şi cu atât mai mult a raportului dintre om şi Dumnezeu, cu siguranţă că cele mai bune analogii ni le oferă viaţa persoanei umane şi a relaţiei dintre eu şi tu. Dacă Dumnezeu e persoană şi omul e persoană, raportul dintre natură şi har e un raport de încredere şi de iubire între persoană şi persoană. Numai persoana face pe altă persoană liberă, cu tot ajutorul ce i-l dă. Încrederea ce mi-o acordă o persoană îmi devine putere proprie, sporeşte puterea mea, nu mai pot distinge între puterea mea şi puterea de la altul. Doctrina ortodoxă despre har, ca lucrare personală a Sf. Duh, uşurează înţelegerea raportului între natură şi har, prin analogia raportului între persoană şi persoană.

Lucrul e cu mult mai greu în teologia catolică, în care graţia e o putere detaşată de Dumnezeu.

Dar tocmai pentru că raportul între natură şi har e după chipul raportului dintre persoană şi persoană, e aşa de greu de definit. Se pot defini precis raporturile între entităţile impersonale, dar e greu să determini, în stările personale ce le produc raporturile între eu şi tu, ce e al unuia şi ce e al altuia. Aceasta arată în acelaşi timp unitatea ce se produce între puterile omului şi har. De aceea, Ortodoxia n-are un sistem de definiţii precise pentru teologia harului: „De-a lungul valurilor vieţii de rugăciune, teologia harului s-a dezvoltat pragmatic şi speculativ, fără a ajunge totuşi să se cristalizeze ca în Occident. Şi ceea ce face aşa de delicată misiunea istoricului, care n-are la dispoziţia sa nici un vocabular precis, nici un corp de concepte fixe, e firul drept dar subţire al Tradiţiei singure. Infinit de suplă şi de mişcătoare, această teologie (întreagă intuiţie, întreagă profunzime unde se reconciliază contrastele, se topesc antagonismele de suprafaţă) este, o spunem cu tărie, de inspiraţie exclusiv creştină” (*Ibidem*¸ p. 225).

Datorită concepţiei sale despre starea paradisiacă şi consecinţele păcatului strămoşesc, învăţătura ortodoxă nu afirmă o separaţie ci o unire organică, o legătură reală între Dumnezeu şi creatură, prin creaţie, între natura umană şi harul divin. Această legătură, această comunicare esenţială constă în „chipul divin” din om. Acesta nu s-a distrus iremediabil, aşa cum ne-o dovedesc o mulţime de texte biblice. Persistând această legătură şi în omul căzut în păcat, ea este posibilă pentru că nu înseamnă altceva decât refacerea şi revitalizarea chipului originar al omului.

De altfel, învăţătura ortodoxă privind raportul har-libertatea omului înseamnă nu numai o legătură reală ci o legătură indispensabilă intrinsecă, indestructibilă. Harul este fiinţial legat de natura omului; *prin datul creaţional nu se mai poate concepe omul lipsit de har, nici harul acţionând asupra naturii umane ca asupra unei realităţi străine* De altfel, orice făptură, oricât de păcătoasă, păstrează un minimum de har, pentru că numai prin El mai poate dăinui, prin El „existăm, viem şi suntem”. *Fără*

har, orice existenţă ar trece în nefiinţă; existenţa însăşi este un bine care se datorează exclusiv lui Dumnezeu, adică harului. *Libertatea umană este un dar din libertatea lui Dumnezeu, deci este o libertate prin har*. Prin urmare, tocmai *harul* este cel care dă omului adevărata libertate, libertatea duhovnicească. El naşte şi creează cu adevărat libertate în om pentru *că este în sine libertate* şi pentru *că omul a fost creat prin natura sa conform cu libertatea*. Natura umană este conformă cu harul divin şi nu străină de el. De aceea *harul divin şi libertatea omului nu sunt două realităţi suplementare ci complementare*¸ nu sunt străine sau contrare, ci interdependente organic.

Libertatea omului nu este autonomizare sau închidere în sine, *aşa cum libertatea copilului nu înseamnă autonomizare, înstrăinare de părinţi*¸ ci creşterea în relaţia iubitoare cu aceştia. *Esenţa libertăţii umane este tocmai creşterea prin har*. Dobândirea harului înseamnă restaurarea, revitalizarea naturii umane şi a libertăţii ei.

Faptele omului nu sunt nici predeterminate de Dumnezeu, nici expresia unei libertăţi umane autonome lipsite de orice determinare. Prin urmare, Dumnezeu nu predetermină şi nu predestinează acţiunea omului, ci o preştie: este vorba deci de o preştiinţă a lui Dumnezeu, aşa cum medicul preştie sigur o moarte inevitabilă, dar nu o cauzează.

Astfel, Sf. Ioan Damaschin zice: „Dumnezeu prevede, dar nu predetermină” (*Dogmatica*, II,30), iar Sf. Chiril al Alexandriei spune: „Duhul Sfânt este substanţial prezent în adâncul fiinţei noastre, locul sălăşluirii Sale primordiale şi al inserării tuturor darurilor următoare”.

Bibliografie

Metodiu de Olimp, *Despre liberul arbitru*, trad. de Constantin Corniţescu, în colecţia „P.S.B.”, nr. 10, Bucureşti, 1984

Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993

Sf. Simeon Metafrast, *Despre libertatea minţii*, în „Filocalia”, vol. V, Bucureşti, 1976

Ioan Bria, *Sinergia în teologia ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. 1/1956

Ioan Ică, *Concepţii teologice eronate asupra raportului dintre natură şi har,* în „Ortodoxia”, nr. 4/1960.

XIII. MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ. CREDINŢA ŞI FAPTELE BUNE

Iisus Hristos a mântuit neamul omenesc prin asumarea firii omeneşti în Întrupare, înnoirea ei în decursul vieţuirii Sale istorice, prin jertfa de pe cruce, moarte, înviere şi înălţare. Aceasta desemnează mântuirea generală a omenirii, luată ca un tot, de către Fiul lui Dumnezeu întrupat. Ea se numeşte *Răscumpărare*.

Dar în faţa lui Dumnezeu omenirea este nu numai un tot unitar prin fire, origine, solidaritate, sens şi ţel, ci şi o unitate de persoane, adică de existenţe distincte, libere fiecare în parte. Mântuirea priveşte deci nu numai înnoirea umanităţii în general ci şi însuşirea acestei mântuiri de către fiecare persoană umană în parte.

Faptul că mântuirii în general, mântuirea obiectivă, îi urmează însuşirea organică şi activă de către fiecare om – *mântuirea subiectivă* sau *Îndreptarea* – ni-l arată Hristos însuşi care ne-a asigurat că după înălţarea Sa „alt Mângâietor ne va da nouă" (Ioan 14,16) şi că va fi cu noi „până la sfârşitul veacurilor" (Matei 28,20).

Mântuirea subiectivă este un proces de clipă dar şi de durată, în care persoana umană e chemată să crească prin puterea harului şi voinţa proprie – deci colaborarea proprie; căci Dumnezeu, Libertatea absolută, nu anulează libertatea omului, calitatea supremă pe care El însuşi i-a dat-o prin creaţie: „unde este Duhul Domnului acolo (fiind) libertatea" (2 Cor. 3,17). Ea cuprinde deci harul Duhului Sfânt ca putere primă, primum movens – căci „Dumnezeu este Cel ce lucrează în noi şi să voim şi să lucrăm pentru bunăvoire" (Filip. 2,13), - dar şi credinţa omului şi lucrarea faptelor sale. Harul face legătura între credinţă şi fapte. Aceasta explică de ce harul este şi acceptarea şi puterea noastră de lucrare în acelaşi timp, conform versetului de mai sus (Filip. 2,3). Credinţa este în acelaşi timp insuflată şi iniţiată de Dumnezeu dar şi un răspuns al omului; ea este sinergică, în harul primit se află şi puterea de a crede şi aceea de a voi

să lucrăm. Smerenia care ne face să mărturisim că „nu ştim să fi făcut vreodată vreun bine, ci pururi mulţime de rele” (Sf. Petru Damaschin, *Învăţături duhovniceşti,* Filocalia, vol. 5, trad. Pr. D. Stăniloae, Bucureşti, 1976, p. 139) faţă de Binele Suprem - de la care ne vine şi voia şi puterea de a face binele - este optimistă şi, prin conştiinţa imperfecţiunii ei, motorul unei fapte tot mai desăvârşite.

Necesitatea credinţei şi a faptelor bune după Sf. Scriptură

Colaborarea din partea omului constă în primul rând din credinţă, căci „dreptul din credinţă va fi viu” (Rom. 1,17) şi „în har sunteţi mântuiţi prin credinţă” (Efes. 1,17). Credinţa este înţeleasă în învăţătura ortodoxă ca „ochiul care luminează întreaga conştiinţă şi naşte înţelegerea” (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele,* p. 138), dar şi ca o aderare completă care înseamnă şi cunoaştere reală a lui Dumnezeu: „Noi am crezut şi am cunoscut că Tu eşti Sfântul lui Dumnezeu” (Ioan 6,69). Fără să fie de la început o evidenţă intelectuală care convinge raţiunea printr-o stringenţă de ordin gnoseologic, credinţa înseamnă ancorarea totală a omului în Dumnezeu. Întrucât este un act al voinţei, credinţa este şi un act moral, un proces viu care se manifestă prin lucrarea continuă asupra persoanei proprii şi asupra celor din jur. Referindu-se tocmai la legătura aceasta indisolubilă - între credinţa ca act interior şi credinţa ca act manifest, vizibil în fapte - Sf. Scriptură socoteşte viaţa veşnică uneori rod al credinţei, alteori rod al faptelor bune (Matei 5,12; 16,27; 20,8; II Tim. 4,8; Evrei 6,10).

Lucrarea faptelor ca şi adeziune activă a omului la Dumnezeu este fără echivoc lăudată în Sf. Evanghelie. Este semnificativ faptul că Mântuitorul socoteşte totdeauna viaţa veşnică drept urmare a faptelor şi nu pomeneşte credinţa: „Veniţi, binecuvântaţii Părintelui Meu … Căci flămând am fost şi Mi-aţi dat să mănânc …” (Matei 25, 34-35); „Şi vor ieşi cei care au făcut cele bune spre învierea vieţii” (Ioan 5,29). Nu, „veniţi binecuvântaţii Părintelui Meu”, voi care aţi crezut cu tărie în Mine, voi care

M-aţi cunoscut, aţi scris despre Mine şi M-aţi propovăduit! Nu găsim nici un loc în Sf. Scriptură în care Mântuitorul să arate verdictul Judecăţii obşteşti numai ca urmare a credinţei. În acelaşi înţeles, Sf. Ap. Pavel spune că Dumnezeu „va da fiecăruia după faptele lui" (Rom. 3,6,13) şi povăţuieşte insistent pe ucenicul său Timotei să îndemne pe credincioşi „să se înavuţească în fapte bune" (I Tim. 6, 18-19). Peste tot viaţa veşnică este urmarea faptelor, adică a credinţei în acţiune, mântuirea fiind o lucrare ce se câştigă mereu: „Fraţilor, eu nu socotesc încă să o fi cucerit" (Filip. 3,13). De aceea credinţa este legată indisolubil de fapte, adică de iubirea activă: „Şi aceasta este porunca Lui, ca să credem întru numele lui Iisus Hristos, Fiul Său şi să ne iubim unul pe altul" (I Ioan 3,23). Tăierea legăturii dintre credinţă şi faptă este de neconceput pentru mersul procesului organic al mântuirii, ea însemnând destrămarea acestui flux vital şi încremenirea părţilor constitutive: „credinţa dacă nu are fapte este moartă în ea însăşi" (Iacov 2,17), căci „Precum trupul fără suflet este mort, la fel şi credinţa este moartă fără fapte" (Iacov 2,14).

S-a părut că ar fi o contradicţie între învăţătura Sf.Ap. Pavel despre credinţa fără fapte de la Rom. cap. 3,28 şi Gal. 2,16 şi învăţătura Sf. Iacov, cap. 2,14 despre necesitatea absolută a faptelor. Contradicţia este numai aparentă, căci Sf. Ap. Pavel respinge numai faptele săvârşite după Legea veche, care nu puteau îndrepta pe nimeni, şi faptele de până la Botez; Sf. Iacov, la fel, nu situează faptele mai presus de credinţă sau mântuitoare în sine, ci cere numai ca credinţa să se arate din faptele ei. Faptele mântuitoare sunt acelea care se nasc din harul credinţei oferit, prin Duhul Sfânt, omului. De altfel, rezolvarea acestei aparente contradicţii a făcut-o însuşi Sf. Ap. Pavel care în cunoscutele versete de la Efes. 2, 8-10 arată că: „suntem zidiţi în Hristos Iisus spre fapte bune".

Acest înţeles scripturistic viu l-a păstrat şi cultivat consecvent tradiţia Bisericii Ortodoxe. Ea n-a supralicitat separat nici credinţa şi nici faptele, ci a subliniat şi cultivat mereu procesul întreg, „credinţa lucrătoare prin iubire" (Gal. 5,6), în acest sens înţelegând că „Domnul este ascuns în poruncile Sale" (Sf. Marcu Ascetul,

Despre legea duhovnicească, Filocalia, vol. 1, p. 247), că „dacă păzim tot ce ni s-a spus şi ne spune Dumnezeu însuşi, suntem cu adevărat credincioşi, „*cei care-şi arată credinţa din faptele lor*” (Sf. Simeon Noul Teolog, *Tratate teologice şi etice*, p. 415) şi faptul că poruncile (faptele bune) conţin deja în ele însele credinţa şi nu mai era nevoie să se vorbească de ea ca o virtute separată.

Întrepătrunderea organică a credinţei cu fapta

Credinţa este puterea care se face în mod firesc vizibilă prin fapte bune, „după cum focul are puterea să încălzească, apa să ude, iar lumina să lumineze” (Patriarhul Serghie Starogrodeţki, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire*, Petersburg, 1895, apud mag. Dumitru Radu, *Învăţătura ortodoxă şi catolică despre mântuirea subiectivă după patriarhul Serghie al Moscovei*, în S.T., nr. 7-8/1954, p. 383). Fiind „prin fire, începutul virtuţilor”, iar „binele fiind sfârşitul virtuţilor … concentrat înăuntrul credinţei” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 55), credinţa premerge, ca şi dar al lui Dumnezeu, faptelor bune. Harul credinţei ni se dă deja la Botez, căci „tot cel ce s-a botezat după dreapta credinţă a primit tainic tot harul. *Dar se umple de cunoştinţa sigură* a acestui fapt după aceea, *prin lucrarea poruncilor*” (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează prin fapte*, 92, Filocalia 1, p. 257). Ea este aluatul care dospeşte frământătura şi grăuntele de muştar de care vorbeşte Mântuitorul (Matei 17,20) şi „cel ce Îl cultivă cu grijă prin virtuţi mută muntele cugetului pământesc … şi dă odihnă în sine, ca unor păsări ale cerului, raţiunilor şi modurilor poruncilor sau puterilor dumnezeieşti” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, suta a 2-a, cap. 11, Filocalia, vol. 2, p. 169). Este vorba de o desfăşurare morală nesfârşită care începe prin acceptarea harului credinţei oferit la Botez şi se continuă prin actualizarea acestui dat pe un drum ascendent continuu.

Această nuanţare, înnoire calitativă şi prefacere necontenită a credinţei în faptă şi a faptei în tărie de credinţă constituie legătura organică dintre credinţă şi fapta bună.

Credinţa nu este un dat fix ci un proces, o dezvoltare continuă. De la credinţa începătoare, încă nelucrătoare (din I Cor. 13,2) şi până la credinţa „lucrătoare prin iubire" a „bărbatului desăvârşit" este o distanţă mare, cu multe trepte şi nuanţe. Există o adăugire a credinţei, o fortificare continuă a ei, după cuvântul Apostolilor: „Doamne, adaugă-ne nouă credinţă!" (Luca 17,5). Deoarece „o poruncă se vădeşte mai aleasă decât alta … există şi o credinţă mai sigură decât altă credinţă" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte,* Filocalia 1, p. 258).

Credinţa **începătoare** „naşte frica credinţei, prin care vine păzirea poruncilor şi răbdarea ispitelor. Iar după ce lucrăm noi, vine în noi credinţa cea mare a vederii" (Sf. Petru Damaschin, *Învăţături duhovniceşti,* Filocalia 5, p. 194). Este vorba deci de drumul de la *credinţa prin auz la credinţa vederii*. Credinţa prin auz, credinţa cea de obşte a credincioşilor, „adică dogmele drepte despre Dumnezeu şi despre făpturile Sale inteligibile şi sensibile" (*Ibidem*), am moştenit-o de la învăţătorii şi părinţii noştri, pe când credinţa vederii, „credinţa cea mare" , care se naşte din cea a auzului este „nădejdea şi dragostea desăvârşită care răpeşte mintea la Dumnezeu" (*Ibidem,* p. 130). Prima credinţă, care se formează în omul ce a primit adevărul Revelaţiei se mai numeşte **fides informis**, „credinţa fără formă" sau „împărăţia lui Dumnezeu fără formă" pe care noi, „cultivând-o prin poruncile dumnezeieşti o facem să devină împărăţia lui Dumnezeu" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* întrebarea 33, Filocalia 3, p. 118), adică credinţa matură sau specială, **fides formata**, *pistis di'agapis energoumeni*.

Posibilitatea, realitatea şi necesitatea acestui proces, a acestei dezvoltări a credinţei, este unanim afirmată de Sf. Părinţi şi învăţătura ortodoxă, care subliniază că „cel ce are credinţa că Dumnezeu este aproape şi nu departe …. De la puterea lucrătoare el *urcă treptele* spre puterea văzătoare" (Sf. Petru Damaschin, *op.cit.,* p. 197), până la „cunoştinţa cu lucrul" care este „mai mare ca toate", căci „ce va folosi (omului, n.n.) de nu va fi primit din fapte şi din credinţă tare, prin mărturia conştiinţei … asigurarea că este slobozit de muncile viitoare" (*Ibidem*, p, 63). Credinţa aceasta

din cei desăvârşiţi „*crede cu fapta*, este pioasă şi împlineşte poruncile Celui ce ne-a învăţat pe noi” (Sf. Ioan Damaschin, *Teologia dogmatică şi simbolică,* vol. II, Bucureşti, 1958, p. 712).

Drumul acesta de la „împărăţia credinţei fără formă” la credinţa lucrătoare prin iubire arată şi susţine cel mai limpede legătura organică a credinţei cu fapta, transformarea rând pe rând a uneia în cealaltă. Faptele bune sunt cele care marchează trecerea de la credinţa iniţială la credinţa fortificată, de aceea se exprimă cu necesitate. Ele sunt tocmai acest drum, această desăvârşire. Ele indică şi impun faptul că mântuirea este o desfăşurare, o dinamică, o ascensiune, nu o declaraţie sau un act de moment.

În procesul mântuirii, credinţa şi faptele sunt o singură realitate, cu două aspecte: credinţa este aspectul interior, iar faptele sunt aspectul exterior, vizibil. Fapta este credinţa întrupată; printr-o analogie, putem să spunem că, după cum Dumnezeu nu poate fi conceput decât mărturisit, tot aşa şi credinţa nu poate fi concepută decât întrupată în faptă.

Credinţa şi fapta se implică reciproc, credinţa însăşi se fortifică sau slăbeşte după cum se întăreşte sau slăbeşte virtutea, fapta persoanei stăpânită sau eliberată de patimă.

Ca lucrare de desăvârşire a persoanei, ca legătură ce poate fi închipuită logic, credinţa este socotită „începutul şi chiar temelia mântuirii”, iar faptele bune „desăvârşirea şi culmea întregului edificiu” (Origen, Migne P.G., tom. 14, col. 981, apud S. Verzan, *Credinţa şi faptele bune, condiţii ale mântuirii*, în S.T., nr. 9-10/1954, p. 505), dar nu se poate delimita strict unde se termină credinţa care impulsionează fapta şi unde începe fapta care întăreşte şi luminează credinţa.

În lucrarea ei, credinţa trebuie privită cu inima, ca act moral, căci dacă „cercetăm adâncul credinţei se turbură, dar când îl privim cu dispoziţia simplă a inimii se înseninează” (Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic,* 22, Filocalia, 1, p. 342).

Ca potenţă credinţa este baza tuturor virtuţilor, dar ca realizare este şi urmare a lor.

În orice caz, dacă a avea credinţă înseamnă a dobândi pe Hristos iar „fiinţa virtuţii e Hristos" (Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G. 90, col. 369 şi P.G. 91, col. 1081, apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Condiţiile mântuirii*, în S.T., nr. 5-6/1951, p. 250), atunci cu siguranţă că numai legătura dintre credinţă şi faptă întemeiază înaintarea în virtute, în Hristos. La fel, numai caracterul de continuă prefacere al credinţei explică de ce - după iertarea păcatului strămoşesc prin Botez şi, după dobândirea credinţei mai putem greşi şi iarăşi să ne îndreptăm: pentru că curăţirea, deşi „s-a făcut tainic prin Botez … efectiv se află prin porunci" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre botez*, Filocalia 1, p. 226), deci credinţa trebuie activată continuu şi curăţă numai prin lucrare. Pentru că este o dinamică neîncheiată în viaţa aceasta, nimeni nu poate avea o credinţă absolută, încât să-i garanteze mântuirea.

Aspectul gnoseologic şi dinamica credinţei

Dialectica şi interpătrunderea credinţă-faptă se vede şi din aspectul gnoseologic al credinţei, cunoaşterea dinamică obţinută prin ea.

Dacă credinţa oferă cunoaştere, ea trebuie activată pentru că „omul profită într-atât de cunoştinţa lui, întrucât o aplică" („Tantum homo habet de scientia quantum operatur"; Francisc de Assisi, apud Prof. N. Chiţescu, *Condiţiile însuşirii mântuirii*, în S.T., nr. 1-2/1950, p. 12) , iar „cunoştinţa fără faptele care urmează din ea nu e sigură, chiar dacă e adevărată. Căci fapta este întărirea oricărui lucru" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred …*, p. 249). Caracterul dinamic, aplicat şi experiat al oricărei cunoştinţe presupune şi fundamentează şi dinamica credinţei, întrucât şi ea este o cunoaştere.

Cunoştinţa se verifică, se îmbogăţeşte şi se fortifică prin continuă aplicare şi experienţă. Altfel, „din negrija pentru fapte se întunecă şi cunoştinţa. Căci lucrurile a căror împlinire a fost nesocotită s-au şters în parte şi din amintire" (Idem, *ibidem*).

Progresul cunoştinţei se întemeiază pe progresul în experienţă: „cunoştinţa lucrurilor creşte în proporţie cu împlinirea poruncilor” (*Ibidem*, p. 262), principiu esenţial pentru adâncirea cunoaşterii prin credinţă. Este o dialectică: „cu cât rabdă mai mult (credinciosul, n.n.) pentru fiecare poruncă moartea voii slobode, cu atât vine la o mai mare cunoştinţă şi vede cele ce se fac în sine însuşi de către harul lui Hristos” (Sf. Petru Damaschin, *op.cit.*, p. 194). Întrepătrunderea şi unificarea credinţei şi faptei în procesul cunoaşterii - în fazele avansate când se transformăm pe rând una în cealaltă, sau apare mai vizibilă una şi apoi cealaltă - este urcuşul din cuvântul psalmistului: „Merge-vor din putere în putere!”. Iar urcuşul acesta făcându-se prin credinţă, nu se încheie în viaţa aceasta, pentru că cine „înaintează din virtute în virtute mai mare şi urcă din cunoştinţă în cunoştinţă mai înaltă, nu încetează de a fi departe de patria sa” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, Filocalia, 2, p. 197), adică de unirea cu Dumnezeu în iubire, care se face prin trecerea din patria credinţei în cea veşnică a iubirii. Pentru a ajunge un *gnostikós*, credinciosul trebuie să fie mai întâi un *praktikós,* adică „să bată în porţile Scripturilor cu mâinile virtuţilor” (Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor*¸ cap. 23, Filocalia, 1, p. 67).

Raportul virtuţilor credinţă – iubire

Raportul credinţă – faptă bună este de fapt raportul credinţă – iubire, pentru că fapta bună este iubirea manifestată. Nu există credinţă autentică să nu nădăjduiască în întâlnirea cu obiectul, cu persoana credinţei sale. Iar întâlnirea înseamnă deja dragoste. Credinţa autentică implică şi nădejdea şi iubirea deodată. Nu există nici nădejde fără iubire şi credinţă, pentru că ea se întemeiază pe o cât de mică credinţă iar sfârşitul şi scopul ei este iubirea; şi nu există nici iubire fără nici o bază de cunoaştere şi nepurtată de nădejde, pentru că altfel ar sucomba pe drum.

Legătura şi întrepătrunderea celor trei virtuţi teologice este o temelie pentru legătura dintre credinţă şi fapta bună.

Inseparabilitatea credinţei de iubire este arătată de însuşi Mântuitorul Hristos, care, fiind întrebat care este cea mai mare poruncă din Lege a numit nu una ci două: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot cugetul tău … şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi” (Marcu 12, 30-31). Ele sunt nedespărţite pentru că iubirea arătată prin faptele bune întemeiază şi ea credinţa comună; de aceea, Mântuitorul dă porunca iubirii şi nu a credinţei, vrând să arate întregul şi nu doar partea: „Aceasta este porunca Mea, ca să vă iubiţi unii pe alţii” (Ioan 15,12). Iubirea nu poate fi niciodată urmarea poruncii, nimeni nu iubeşte pentru că i se porunceşte. Se vede limpede că Mântuitorul are în vedere tocmai aspectul lucrător al iubirii, faptul că iubirea - ca şi credinţa - nu poate trăi decât în acţiune. Credinţa nu poate exista dacă nu are în ea iubire, pentru că „cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4,8).

Lumina credinţei este iubirea, altfel ea încremeneşte şi nu mai are puterea vie de cunoaştere: „Precum amintirea focului nu încălzeşte trupul, aşa credinţa fără dragoste nu lucrează în suflet iluminarea cunoştinţei” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele 400 Capete despre dragoste*, Filocalia 2, p. 41). Aşa de unită este credinţa cu dragostea, încât credinţa nu poate cunoaşte nimic prin ea însăşi ci prin dragoste: „Rostul poruncilor este să facă simple înţelesurile lucrurilor” (*Ibidem*, p. 54), adică lucrarea iubirii este cea care-i limpezeşte credinţei raţiunile divine din lume.

Credinţa în Hristos nu poate fi decât iubirea faţă de Hristos, care trebuie să se manifeste, măcar faţă de „fraţii cei mai mici” ai Lui. Credinţa se arată în iubire iar iubirea în fapta concretă. Dialectica **credinţă-iubire-faptă** iese în evidenţă în progresul moral al omului, când pe măsura credinţei creşte iubirea iar pe măsura iubirii creşte credinţa şi doreşte să se exprime tot mai viu prin fapte: „Dragostea îl mână pe omul credincios la fapte şi prin fapte creşte la mai înaltă dragoste; ele izvorăsc din unirea cu Dumnezeu, ca să-l aducă la tot mai multă unire” (Pr.prof. D. Stăniloae, *Faptele bune în învăţătura ortodoxă şi catolică*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1954, p. 524). Iubirea îl fereşte pe credincios de egocentrism şi de o posibilă trufie a faptei.

Accentuându-se fapta şi meritul ei, adică eul persoanei, s-ar putea evidenţia un egocentrism, aşa cum reiese din doctrina catolică a meritului şi supra-meritului. În învăţătura şi spiritualitatea ortodoxă însă, fapta săvârşită din iubire faţă de celălalt se smereşte şi se estompează pe sine, aducându-se în prim plan persoana căreia îi arătăm iubirea noastră şi Dumnezeu ai Cărui „slugi netrebnice" (Luca 17,10) suntem. De aceea, în viaţa duhovnicească ortodoxă smerenia ca esenţă a faptei şi evidenţiere iubitoare a celuilalt fac imposibilă o trufie a faptei.

Lucrarea credinţei în lume şi istorie

Pe lucrarea credinţei prin iubire şi eficienţa ei în faptele bune se întemeiază în mod deosebit posibilitatea mântuirii în lume şi istorie. „Sola fide" este determinată de conceperea îndreptării în afara materiei. De aceea faptele, chiar bune nu mai au nici o legătură, nici o importanţă, nici rea, nici bună. „Sola fide" nu face nici o priză cu materia, considerând materialul şi spiritualul ca două realităţi despărţite. În cugetarea ortodoxă însă, materia este mediul prin care omul se împărtăşeşte de divin, condiţia umană în care se săvârşeşte desăvârşirea şi mântuirea. Ea nu există prin sine, ci prin Spiritul care a creat-o şi lucrează mereu prin ea şi asupra ei, de aceea ea e plină de o putere spirituală, (numai) în acest sens putându-se numi chiar „sfânta materie". Asupra materiei şi prin materie lucrarea lui Dumnezeu nu conteneşte, căci „Tatăl Meu lucrează şi Eu încă lucrez" (Ioan 5,17). Lucrarea lui Dumnezeu nu s-a încheiat prin crearea universului material şi spiritual, El le ţine în existenţă şi le aduce în actualitate, „desfăşurând şi constituind exemplarele particulare, asimilându-le cu esenţele universale" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* la Pr.prof. D. Stăniloae, Teologia morală ortodoxă, vol. III, p. 24). Creaţia continuă, iar omul e chemat „să umple pământul şi să-l stăpânească", adică să contribuie la evidenţierea şi plasticizarea raţiunilor divine din univers: „Ordinea spirituală şi fizică a lumii create se desfăşoară solidar printr-o inter-influenţă care circulă în tot universul. Astfel, fiecare persoană este responsabilă de desfăşurarea întregului univers … (chiar prin abţinerea sau refuzul de a acţiona, n.n.). Cel mai mic gest al nostru pune lumea în

vibraţie şi îi modifică starea" (Maurice Blondel, *L'Action*, I, p. 20, citat apud Pr.prof. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 25). Nu este nici o exagerare aici, pentru că persoana nu este altceva decât modul spiritual unic şi responsabil de asumare a întregii existenţe, mântuirea fiind şi ea modul îndeplinirii acestei asumări. Iar „opunându-ne faptei, ne opunem … energiilor divine care urmăresc realizarea unui plan cosmic" (Pr.prof. D. Stăniloae, *Condiţiile mântuirii*, p. 248).

Această posibilitate şi necesitate a activării credinţei prin fapte în legătură cu comunitatea se vede şi mai bine în *lucrarea lui Dumnezeu în istorie*.

Istoria poate să fie şi este un mediu de propagare a revelaţiei, a credinţei; Revelaţia s-a şi folosit de altfel eficient de ea. În orice timp istoric ar trăi, un om se poate împărtăşi de credinţa care se propovăduieşte atunci. Dar credinţa nu se poate răspândi şi nu s-a răspândit niciodată decât exemplificată în faptă. Nici un semen n-a fost convertit vreodată printr-o credinţă fără formă: „Căci dacă nu ajut cu fapta semenului, nu arăt tărie de credinţă şi nu pot face pe altul să creadă" (Pr.Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 28).

Istoria în general şi istoria creştinismului în special oferă temeiul şi dovada cea mai puternică în sprijinul credinţei care există numai întrupată în faptă.

Credinţa nu provine şi nu poate trăi decât în comunicare, „culmea credinţei este una cu cea a comuniunii" (*Ibidem*, p. 37). Hristos este întâlnit în primul rând în semeni, în aproapele, prin faptele milosteniei: „Nimic nu poate apropia inima mea aşa de mult de Dumnezeu ca milostenia" (Sf. Isaac Sirul, apud Pr.prof. D. Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, III, p. 27). Iar în modul cel mai propriu Hristos şi credinţa în El se împărtăşesc în comuniunea membrilor Trupului Său, în Biserică.

Credinţa în acţiune, constitutiv fundamental al persoanei umane

Concepţia „sola fide" deformează fundamental caracterul de persoană al omului. Exemplul clasic în acest sens este acel: „Pecca fortifer sed fortius et gaude in Christo!" (Martin Luther, *Epistula Domini ad Joh. Aurifab*, apud J.A. Moehler, *La Simbolique*, I, p. 152, la Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, în

„Ortodoxia”, nr. 3/1950, p. 420), în care credinţa nu are nici o calitate morală, ba chiar se opune desăvârşirii morale. După concepţia „sola fide”, persoana este îndreptată printr-un „da”, un „credo” spus cu toată fiinţa spre Dumnezeu, Care-l justifică apoi pe credincios aproape automat, fără participarea acestuia. Or persoana înseamnă în primul rând *participare esenţială la propria formare*, la propria spiritualitate şi mântuire. Ea înseamnă *iniţiativă*, modificare, ascensiune şi coborâre spirituală, *responsabilitate*, comuniune cu semenii şi realizare cu ei şi prin ei. Credinţa nu este un bloc monolit, dat fix odată pentru totdeauna, ci un complex de procese spirituale permanent modificante a persoanei proprii şi a celor din jur.

Lumea credinţei e o lume a *angajării* şi a *revendicării*. Credinciosul ştie că are o datorie precisă în faţa faptei, (Max Picard, *Die Flucht vor Gott,* Eugen Rentsch Verlag, Zurich, 1951, p. 24), care va avea un efect pozitiv. Fiind revendicat de credinţă este revendicat de datorie, de aceea el este omul faptei. Este exact opusul acelui „om al faptei nu sunt” (L. Blaga) care preferă să nu-şi asume responsabilitatea.

Lumea credinţei este lumea lui „aceasta e necesar”, „aceasta trebuie făcut”. Mai mult ca oriunde şi oricând, în necesitatea faptelor bune se arată caracterul de responsabilitate a persoanei; ele sunt singura posibilitate prin care omul se manifestă ca responsabilitate.

Lumea credinţei este o lume a revendicării în care dragostea fiecăruia revendică şi e revendicată de dragostea celorlalţi, de aceea fapta este inevitabilă.

În învăţătura şi spiritualitatea ortodoxă, credinţa şi faptele bune nu au fost concepute niciodată ca nişte componente deosebite într-un sistem doctrinar. Împărţirea aceasta a părut artificială. Întemeiată pe tradiţia de veacuri şi experienţa duhovnicească a Sf. Părinţi, învăţătura ortodoxă a privit totdeauna credinţa ca pe un act moral al inimii şi al voinţei, de adeziune la Dumnezeu şi lucrarea Lui mântuitoare, care ţine prin esenţa ei să se arate în fapte bune.

Credinţa venită în om prin harul lui Dumnezeu îl cere pe om viu, lucrător, răspunzând la chemarea pe care i-o face Dumnezeu prin credinţă. Chemării trebuie să-i urmeze un răspuns.

Iar faptele bune n-au fost niciodată înţelese ca emanând numai din voinţa proprie şi vrednicia omului şi nici ca urmări automate ale credinţei. Întrucât decurg din lucrarea credinţei care „este harul şi darul lui Dumnezeu", faptele îşi dobândesc caracterul şi puterea mântuitoare din harul care le premerge şi le impulsionează. „Mântuirea nu se dobândeşte nici fără fapte, în sens protestant, nici după fapte în sens catolic, ci în decursul faptelor" (Pr. prof. D. Stăniloae, *Condiţiile mântuirii*, p. 256). Faptele bune nu sunt un merit, pentru că sunt expresia iubirii faţă de Dumnezeu, şi exprimarea iubirii nu e un merit, de aceea „împărăţia cerurilor nu este plata faptelor, ci harul Stăpânului" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează prin fapte*, cap. 2, Filocalia 1, p. 248), dar se găteşte numai „slugilor credincioase".

Viaţa veşnică nu este plata automată a faptelor, dar nici nu se dobândeşte fără ele. De aceea, toată viaţa credinciosul trebuie să lucreze „cu frică şi cu cutremur" la mântuirea lui.

XIV. DESPRE BISERICĂ

Învăţătura ortodoxă

Hristos care ne-a mântuit recapitulativ pe toţi, adunându-ne în chip actual în Sine, ne comunică treptat, trecându-ne prin stările prin care a trecut El, umanitatea Sa. Hristos mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, îi încorporează în Sine şi îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat. Mântuirea se obţine numai în Biserică, în organismul celor adunaţi în Hristos pentru că ea e câmpul de lucrare al harului ce izvorăşte din Hristos, adică al Duhului Sfânt care sălăşluieşte în umanitatea lui Hristos cea înviată şi din ea ni se comunică nouă.

Biserica este extensiunea socială a lui Hristos cel înviat. Dar Biserica însăşi nu se află deplin în starea de înviere - în care se află umanitatea personală a lui Hristos - ci numai tainic, prin anticipare. El se extinde în ea pentru a o duce treptat la starea Lui. Avem acest paradox: Hristos e în stare de înviere, dar extensiunea Lui socială e numai în drum spre starea de înviere. Biserica este Hristosul comunitar care reface necontenit drumul lui Hristos cel personal, fiecare persoană, cu fiecare credincios.

Omul se mântuieşte unindu-se cu Hristos, adică repetând drumul lui Hristos prin Sfintele Taine. Dar această trăire şi repetare a drumului Lui prin Sfintele Taine se face în mediul Bisericii, în acest câmp în care lucrează Hristos prin harul Său. Biserica e mediul vast în care vieţuieşte Hristos însuşi, pe care ea îl experiază prin

Duhul Sfânt. Tainele nu sunt decât actele parţiale prin care se oferă fiecăruia viaţa dumnezeiască a lui Hristos din Biserică.

Biserica fiind viaţa noastră în Hristos, viaţa ei fiind creşterea noastră în Hristos, ea e organul mântuirii şi sfinţirii noastre.

Fiinţa Bisericii

Biserica în esenţa sa este viaţa comună a oamenilor cu Sfânta Treime, participarea lor la viaţa lui Dumnezeu, e „o societate de persoane umane cu persoanele divine". Biserica e „viaţa care e în sânul societăţii trinitare, revărsată în umanitate", „extensiunea vieţii divine unei mulţimi de creaturi … Unitatea Bisericii e o comunicare şi o extensiune a unităţii însăşi a lui Dumnezeu" (M.J. Congar, O.P., *Ecclesia de Trinitate*, în „Irenikon", t. XIV, 19337, Mars-Avril, p. 121 u.).

Biserica e trupul tainic al Domnului, şi pentru faptul că mădularele ei se nutresc din Trupul personal al Domnului, fapt prin care ea devine întreagă Trupului Lui.

Elementele fiinţei tainice a Bisericii sunt:

1. Esenţa tainică, teandrică a Bisericii are un **temei etern intratrinitar**. Temeiul acesta nu trebuie căutat prin speculaţii sofiologice într-o realitate divină deosebită de persoanele divine, ci în însăşi taina vieţii comune a persoanelor divine, în sensul indicat de ortodoxul Florensky şi de catolicul Congar.

Relaţiile trinitare divine sunt un model al relaţiilor dintre oameni în Biserică, în sensul că ele sunt o putere care produce şi adânceşte aceste relaţii care se manifestă în ele. În viaţa Bisericii e împletită viaţa Sfintei Treimi; numai pentru că se iubesc persoanele Sfintei Treimi, ele produc şi între oameni atmosfera de iubire. În acelaşi timp, între oameni şi Persoanele Sfintei Treimi se realizează aceeaşi unitate după har care este între persoanele divine. Fiul se uneşte după har atât de mult cu oamenii precum este unit după fiinţă cu Tatăl, având faţă de ei aceeaşi iubire. Temeiul divin al Bisericii e găsit de Sfinţii Părinţi nu numai în Sfânta Treime în general, ci şi în mod

special în Fiul. Fiul e în mod special modelul omului. În Dumnezeu găsim temeiul Bisericii în ambele înţelesuri: ca societate de Persoane, şi ca locaş în care se află rădăcinile tuturor făpturilor şi în care trebuie să se adune toate. Primul înţeles al temeiului divin al Bisericii (cel de societate) exprimă viaţa internă a Dumnezeirii şi e constituit de toate persoanele divine. Al doilea, cel de locaş înfăţişează acest temei întors către făpturi, ca locaş în care să se adune făpturile, şi ca atare e numit Fiul, care face şi în opera creaţiei şi a mântuirii legătura între Dumnezeu şi lume. Comuniunea treimică ni se face prin Fiul locaş sau Biserică, nouă, celor de jos, încă de la creaţie şi apoi prin întrupare, jertfa şi învierea Domnului.

2. Fundamentul etern al Bisericii se reflectă din Dumnezeu în natura umană, încât putem vorbi şi de un temei **natural-omenesc** al Bisericii. După Sfinţii Părinţi, o Biserică primordială a existat în Paradis. După mitropolitul Filaret al Moscovei, „creaţiunea e deja o pregătire a Bisericii, care va avea începutul în Paradisul terestru, cu primii oameni” (Lossky, *op.cit.*, p. 106).

Fundamentul natural-omenesc al Bisericii, sau mai bine zis fundamentul bisericesc al naturii omeneşti - ca reflex al temeiului divin al Bisericii şi al firii - stă în unitatea firii şi în pluralitatea persoanelor ce rămân în această unitate. Păcatul a sfâşiat această unitate, dar o tăiere deplină a acestei continuităţi n-au putut efectua oamenii nici după păcat. Ei nu sunt numai indivizi, ci au rămas un amestec de indivizi şi persoane. Toate formele de societate umană sunt chipuri spălăcite sau desfigurate ale Bisericii. Necesitatea raportului eu-tu a fost pusă în evidenţă nu numai de un gânditor ortodox ca Florensky şi mai nou de Berdiaev, ci şi de gânditori cu totul laici, ca Jaspers, ca să nu mai vorbim de Scheller şi de mulţi alţii (de pildă la Karl Heim, *Glaube und Denken* şi Fr. Gogarten, *Ich glaube an den dreienigen Gott*).

3. Dar Biserica în sens propriu şi deplin nu se poate înfăptui numai prin puterile naturale umane. „Dacă ideea Bisericii – mediul în care se săvârşeşte uniunea omului cu Dumnezeu – e deja implicată în ideea cosmosului, aceasta nu înseamnă că însuşi cosmosul ar fi Biserică” (Lossky, *Essai*, p. 107). *Biserica se constituie din întâlnirea*

naturalului cu supranaturalul, omenescului cu dumnezeiescul. Ființa ei e ***teandrică***. Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat în împărăţie veşnică a lui Dumnezeu. Biserica pogoară de sus ca un vas, e cetatea coborâtă de sus, Ierusalimul ceresc.

Primul pas pentru extinderea vieţii treimice în umanitate, sau al ridicării umanităţii în locaşul Bisericii cereşti, l-a făcut Fiul prin întruparea Sa. Prin aceasta a intrat Dumnezeu înlăuntrul firii umane; dar ca actualitate Biserica s-a născut în omenire în ziua Ciincizecimii.

4. Biserica are o latură **obiectivă, dumnezeiască**, ce nu depinde de oameni, ci e dată de sus, dar şi **una subiectivă, omenească**. Biserica e întemeiată de Dumnezeu prin Hristos, nu de oameni, şi în continuarea ei de asemenea depinde de Dumnezeu, nu de oameni, dar ea se constituie şi prin aderarea oamenilor. Biserica nu e numai comuniune de oameni, întemeiată la un moment dat de ei înşişi, pentru a cultiva sentimentul religios, ci o realitate întemeiată în ziua Cincizecimii de Hristos în Duhul Sfânt.

5. **Comuniunea între oameni** intră în mod esenţial în componenţa Bisericii sau ţine necesar de comuniunea omului cu Dumnezeu. Protestanţii luterani nu au dreptate când socotesc că e posibilă o comuniune a omului singular cu Dumnezeu şi deci o mântuire a acestuia, Biserica fiind totalitatea unor astfel de monade dispersate ce comunică exclusiv cu Dumnezeu.

6. În Biserică există **şi păcătoşi**, ea însăşi fiind fără pată. Dar păcătoşii din Biserică sunt deosebiţi de cei ce nu sunt membri ai Bisericii; ei au harul sau pe Hristos în adâncul lor. Până ce un om vrea să rămână în Biserică, el are o oarecare credinţă în Hristos; adâncurile sau inimile acestor oameni sunt ale lui Hristos, conform lui Diadoh al Foticeei. Numai cei ce nu mai vor să admită învăţăturile Bisericii şi cei ce nu mai recunosc ierarhia ei sunt scoşi din Biserică (cei dintâi ca eretici, cei de-ai doilea ca schismatici). Păcătoşii pot să se mântuiască, pentru că ei nu-şi justifică păcatul, ci recunosc că Biserica e dreaptă, iar ei sunt în greşeală.

7. *Între **Biserica de pe pământ şi cea din cer** este nu numai o solidaritate, ci şi **o continuitate***. Totuşi este o deosebire. Catolicii reproşează ortodocşilor că nu mai fac nici o deosebire între Biserica de pe pământ şi cea din cer, că nu mai văd caracterul militant al Bisericii de pe pământ. Trebuie să subliniem că mărturisirea lui Dositei zice: „Nu confundăm Biserica aceasta care e pe drum (in via) cu aceea care e în patrie”, dar, pe de altă parte, Biserica din cer şi de pe pământ sunt în legătură.

Între stadiul de pe pământ al Bisericii şi cel din cer nu e o identitate, dar nici o discontinuitate, ci o continuare. În Biserica Ortodoxă nu există încredere excesivă în organizare şi în combinaţii ale isteţimii omeneşti, în mijloacele exterioare pe care le dă omul, ci încredere în lucrarea Duhului prin om, în iradierea unei forţe divine. De aceea, la ortodocşi accentul se pune pe prefacerea adâncă, reală şi organică a celui ce vrea să aibă roade.

8. Biserica nu e numai o convertire între oameni, ci mai întâi un cadru şi o putere dumnezeiască ce se pune mereu la dispoziţia oamenilor prin jertfa liturgică şi prin Tainele fixate de Dumnezeu ca mijloace ale harului; ea e în cel mai înalt grad o **instituţie**, nu numai o comuniune a cărei formă şi durată atârnă de bunul plac al oamenilor.

Dar caracterul de instituţie al Bisericii nu se opune celui de comunitate iubitoare liberă. Temeiul instituţional al Bisericii e Hristos (care depăşeşte pe oameni, care rămâne acelaşi) dar nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale tuturor celor ce vor să o primească. Biserica e instituţie după cum şi familia e o instituţie: Hristos e temeiul ei instituţional fără a înceta să fie o persoană, după cum tatăl e temeiul instituţional al familiei, pe care îl impune tuturor. Ca instituţie în care trebuie săvârşite Tainele ca mijloace obiective ale harului (în care trebuie explicată şi învăţătura Lui, păstrând-o neschimbată) Biserica trebuie să aibă şi organe speciale înzestrate cu autoritate divină pentru săvârşirea unor acte de caracter obiectiv şi divin-sacramental.

9. Biserica nu e ascunsă vederii oamenilor, ci **e şi vizibilă**. Protestanţii susţin că Biserica e nevăzută, că nu toţi sunt membrii ei ci numai cei cu adevărat credincioşi, pe care nu-i poate cunoaşte nimeni din afară. Noi observăm însă că numai pentru cei necredincioşi ceea ce se prezintă ca Biserică nu e deosebit de altă societate; pentru cei ce cred însă şi cu deosebire pentru cei progresaţi în credinţă şi în viaţa creştină, cele nevăzute ale Bisericii devin evidente. Ele se văd, dar cu ochii duhovniceşti, nu cu cei naturali. Biserica e cunoscută prin credinţă; pentru cel înaintat în viaţa duhovnicească, Biserica este vizibilă chiar în totalitatea ei. Pentru acesta, elementul văzut în Biserică e un simbol, adică un transparent al elementului nevăzut.

Actele Bisericii au o identitate statornică şi viaţa ei se manifestă în forme stabilite. Credinciosul nu trebuie să se refugieze în interior pentru a găsi sfinţenia şi prezenţa lui Dumnezeu.

10. Biserica este singurul câmp în care se **câştigă** în mod ordinar **mântuirea** şi este înzestrată cu **infailibilitate**. Expresia „extra Ecclesiam nulla salus" s-a înţeles în sensul că singură Biserica este calea orânduită de Domnul spre mântuire, iar erezia şi schisma nu sunt laboratoare de aceeaşi putere; dar de aici nu urmează că toţi cei din afară de Biserică se pierd fără deosebire. În ce priveşte pe cei excomunicaţi din Biserică, este evident că Biserica nu vrea să-i lipsească pe aceştia de viaţa veşnică, ci să-i aducă la cunoştinţă şi la îndreptare. Astfel „extra Ecclesiam nulla salus" înseamnă că „purtătorul ordinar şi orânduit al condiţiilor mântuirii este Biserica". Dar prin aceasta „nu se exclud vehicolele extraordinare ale harului la cei ce petrec fără vină în rătăcire, nici nu se limitează puterea lui Dumnezeu. Minunile sunt posibile şi în ordinea naturală şi în cea supranaturală" (Vl. Guéttée, *Union chrétiénne*, p. 82-83).

Biserica este înzestrată cu infailibilitate, fiind „stâlpul şi întărirea adevărului" (I Timotei II,15). Prin infailibilitate Biserica nu descoperă noi adevăruri, ci păstrează pe cele revelate. Revelaţia e terminată în Iisus Hristos, dar adevărul acesta are adâncimi nesfârşite şi reliefarea lui este o misiune ce nu se termină în veac. Întreaga lucrare de înţelegere şi interpretare a Bisericii are un caracter de sinergie. Ierarhii nu aşteaptă

mecanic lucrarea Duhului Sfânt în sinoade, ci lucrează cu puterile lor omeneşti, cercetând şi discutând, iar Duhul Sfânt „nesuprimând lucrarea omenească, o întăreşte şi o înalţă la tot adevărul" (*op.cit.*, p. 87)

Însuşirile Bisericii

1. **Unitatea**. Există o **unică Biserică**, pentru că unul este Dumnezeu şi unul este Iisus Hristos: „Unitatea Bisericii este o comunicare şi o extensiune a însăţi unităţii lui Dumnezeu" (M.J. Congar, *Ecclesia de trinitate*, p. 31). „Au s-a împărţit Hristos?", întreabă Sf. Ap. Pavel (I Cor. I,13). Dintre diferitele Biserici creştine, numai una poate fi adevărată, căci Dumnezeu nu se poate contrazice pe sine însuşi. Şi anume: Biserica cea unică este aceea în care s-a păstrat adevărul revelat neschimbat. Celelalte confesiuni creştine au păstrat ceva din fiinţa Bisericii numi în măsura în care a rămas fiecare într-un real contact cu profunzimile Bisericii celei una (*Ibidem*), au păstrat ceva din adevărul revelat.

Există o teorie protestantă după care Biserica adevărată încă nu s-a realizat, ci spre ea tind toate diferitele Biserici existente. Această idee stă în legătură cu o alta, şi anume cu aceea că Revelaţia divină nu e încă terminată. Dar în acest caz Iisus Hristos n-a mai fost Fiul lui Dumnezeu. În acest caz, "conceptul Bisericii se pierde într-un relativism istoric" (Bulgakov, *op.cit.*, p. 111), "aceasta este o lipsă de credinţă în Biserică şi în Capul ei" (Idem, *ibidem*). Bulgakov spune: "Vorbind de unitatea Bisericii, trebuie să se afirme caracterul absolut al acestei idei; iar relativitatea diferitelor forme istorice ale Bisericii (Bisericile) nu poate să se explice decât în lumina acestei afirmaţii. Biserica este una şi în consecinţă unică. Iar această Biserică posedă adevărul fără pată şi în toată plenitudinea lui, deşi această plenitudine nu s-a manifestat totdeauna în istorie: ea este Ortodoxia".

Această Biserică este **unitară** în interiorul ei. Unitatea aceasta este în primul rând o unitate de viaţă, în baza căreia fiecare membru se simte una cu ceilalţi, ca trăind în acelaşi trup tainic al Domnului, având aceeaşi credinţă, aceleaşi tradiţii, aceleaşi valori. În baza acestei unităţi de viaţă, Biserica este una şi în organizarea ei.

În această privinţă, Biserica Ortodoxă nu merge până la uniformitatea absolută şi până la centralizarea întregii puteri administrative în mâinile unui singur cap văzut, ca Biserica catolică. Ea admite o unitate simfonică de comuniune care se împacă cu libertatea şi cu împrejurările variate din diferitele locuri. Biserica e condusă esenţial şi sacramental de aceleaşi organe ierarhice în diferitele părţi ale sale, iar ierarhia acestor părţi păstrează unitatea canonică, doctrinală şi sacramentală. Biserica Ortodoxă se conformează în organizarea ei externă realităţii (care e o varietate în unitate), dar nu o înstrăinează de popoare şi de state şi nu produce conflicte între Biserică şi Stat.

2. Sfinţenia. Sfinţenia Bisericii este sfinţenia lui Hristos însuşi. Ea este asigurată de Duhul Sfânt prin care este marele laborator de sfinţire a membrilor. Dacă n-ar fi sfântă prin puterea şi prin mijloacele ei, n-ar putea sfinţi: "Precum Dumnezeu-Omul, care a luat păcatele noastre asupra Sa a rămas El însuşi străin de păcat, aşa e şi Biserica sfântă şi fără pată, cu toate că are păcătoşi în sânul ei" (Hans Schultz, *Der Kirchenbegriff der orthodoxen Kirche*, p. 423). Pe de altă parte, toţi membrii Bisericii se pot numi sfinţi (aşa-i numeşte Ap. Pavel: II Cor. I,1; Filip. I,1; IV,21; Colos. I,2, aşa-i numeşte şi azi preotul când zice la Liturghie: „Sfintele Sfinţilor"), nu numai întrucât sunt prinşi în procesul de sfinţenie ci şi întrucât poartă în adâncul lor harul lui Hristos, chiar dacă nu-l fac eficace prin lucrarea lor.

3. Universalitatea. Aceasta are mai întâi un sens extensiv: Biserica e universală, întrucât e destinată tuturor oamenilor, de peste tot şi de totdeauna. Universalitatea în acest înţeles exprimă ideea că Biserica rămâne în tot timpul şi în tot locul aceeaşi în opoziţie cu Bisericile eretice. Termenul „katholiké" – „sobornicească" arată că Biserica stă pe temelia soboarelor ecumenice, universale. Teologii ruşi dau însă cuvântului sobornicitate („sobornost") înţelesul de comuniune. Biserica Ortodoxă realizează comuniunea perfectă între membrii ei, aceştia nu stau ca persoane singulare în Biserică ci într-o pluralitate organică, legaţi prin iubire. Această koinonia formează fiinţa Bisericii.

Ştefan Ţankov observă că termenul grec „kathólos” înseamnă un întreg care nu se schimbă în fiinţa lui prin împărţire; e un întreg care şi în cea mai mică parte păstrează aceeaşi fiinţă. Încă din primele veacuri s-a dat Bisericii atributul de „catolică”, pe baza experienţei că “această comunitate e un întreg, o plenitudine sfântă şi totodată o unitate desăvârşită”. Hristos e în toţi membrii Bisericii şi în toate Bisericile regionale ca principiu unificator, făcându-i pe toţi şi pe toate părţi organice şi nedespărţite ale Bisericii celei una. Faţă de catolicitatea extensivă afirmată în Apus, în Răsărit se afirmă această *catolicitate intensivă*, această trăire a întregului divino-uman al Bisericii de către fiecare membru. „Catolicitatea” are un sens intensiv, cuprinzând şi exprimând comuniunea frăţească în Domnul a tuturor creştinilor, legaţi şi întăriţi prin christocentrism (St. Ţancov, *art.cit.*, în vol.cit., p. 793-804).

4. Apostolicitatea. Însuşirea aceasta arată că Biserica adevărată este aceea care a păstrat învăţătura Domnului aşa cum au comunicat-o Apostolii, martorii Lui. Biserica n-a schimbat şi n-a omis nimic din învăţătura scrisă şi orală a Apostolilor. Unii consideră această persistenţă ca semnul esenţial al Bisericii Ortodoxe. A sta pe temelia Apostolilor înseamnă a păzi nu numai revelaţia cuprinsă în Sf. Scriptură, ci şi pe cea predată de Sf. Apostoli oral. De aceea, apostolicitatea stă în strânsă legătură cu persistenţa pe Sfânta Tradiţie. Apostolicitatea Bisericii se arată şi în aşa numita **succesiune apostolică** a ierarhiei, conform căreia harul episcopiei curge fără întrerupere de la Apostoli până azi.

Există în Biserică o *transmisiune externă* a învăţăturii revelate, începând de la Apostoli şi o *transmisiune internă* a harului ierarhiei. Episcopii care au harul prin succesiune neîntreruptă de la Apostoli sunt responsabili în fiecare eparhie de păstrarea intactă a doctrinei moştenite de la Apostoli. Rolul acesta se transmite de la ierarhi la ierarhi deodată cu transmiterea harului, căci cu ocazia hirotonirii sale episcopul dă întâi mărturie de credinţă înaintea episcopilor hirotonisitori.

Ierarhia bisericească

De fiinţa Bisericii ţine în mod esenţial o ierarhie, fără ierarhie nu există Biserică. Homiakov scrie: “Dacă ar înceta hirotonia, ar înceta toate Tainele, afară de botez şi neamul omenesc ar fi rupt din har” (după H. Schultz, *art.cit.*, p. 447-778).

Sf. Apostol Pavel a arătat că în trupul Domnului membrele - deşi sunt străbătute toate de acelaşi duh - sunt încredinţate cu diferite funcţii, dintre care unele cu funcţie de conducere. Apostolatul, în plenitudinea darurilor lui spirituale şi ca sinteză de diferite daruri harismatice extraordinare, nu s-a transmis mai departe. El a fost legat de anumite persoane chemate de Domnul. Dar Apostolii au transmis urmaşilor harul episcopatului, iar ca urmaşi ai celor 70, ei au instituit pe membrii preoţiei, ca treaptă a doua a hirotoniei (Fapte 14,23). În vremea Apostolilor, numele de episcop şi de preot se dădea încă amestecat membrilor acestor două trepte. De asemenea încă din vremea Apostolilor exista şi treapta a treia, a diaconatului (Fapte 6,1-6; I Tim. III,8). Harul hirotoniei nu cunoaşte decât aceste trei trepte; gradaţiile ivite ulterior în cuprinsul fiecăreia din cele trei trepte nu micşorează şi nu sporeşte cu nimic harul hirotoniei respectivei trepte, ci reprezintă numai deosebiri de funcţii administrative.

Prin episcop curg toate harurile tainelor şi propovăduirea învăţăturii corecte. Preoţii primesc de la el puterea de a săvârşi Tainele rezervate lor şi pe aceea de a propovădui şi de a conduce sufletele spre mântuire. Episcopul eparhiei îşi primeşte calitatea de suprem săvârşitor al Tainelor şi supraveghetor al învăţăturii de la totalitatea episcopatului. Totalitatea episcopilor întruniţi în sinod direct sau prin reprezentanţi se numeşte Sinod ecumenic.

O vie discuţie se poartă asupra puterii ierarhiei de a învăţa şi în special asupra *infailibilităţii Sinodului ecumenic*. Homiakov spune: “Tăria neclintită, adevărul nezdruncinat al dogmei ortodoxe nu atârnă de cinul ierarhiei; ea e păstrată de toată plenitudinea, de toată comunitatea poporului bisericesc care formează Biserica şi trupul Domnului. Nici puterea ierarhică, nici însemnătatea cinului duhovnicesc nu pot fi recunoscute ca garante ale adevărului”. Biserica a fost totdeauna o pleromă, o plenitudine, pentru că cuprinde în sine plenitudinea şi e călăuzită de Duhul Sfânt şi de

aceea adevărul dogmelor atârnă în plenitudinea vieţii bisericeşti. De aceea, Ortodoxia nu cunoaşte un organ absolut şi nu ştie de o autoritate externă şi de o *pars pro toto,* ci cunoaşte numai *o pars in toto*. Bulgakov încearcă şi o explicare mai profundă a acestei doctrine: "Conştiinţa Bisericii este deasupra persoanelor, adevărul se descoperă nu unei raţiuni individuale, ci unităţii în iubire a Bisericii". La Cincizecime, Duhul s-a coborât peste toţi Apostolii, stând împreună. Trebuie să se deosebească proclamarea adevărului, (care aparţine puterii bisericeşti supreme) de posesiunea adevărului (care aparţine întregului trup al Bisericii) în "catolicitatea" şi "infailibilitatea" lui.

Andrutsos spune: "Ierarhia reprezintă Biserica în sinoadele ecumenice nu din porunca credincioşilor, ci jure divino, potrivit cu chemarea ei de la Dumnezeu, iar definind credinţa îşi ia autoritatea sa de la Duhul Sfânt care călăuzeşte Biserica".

Avem două accepţiuni ale caracterului reprezentativ al magisterului ierarhic: una după care ierarhia ar reprezenta trupul Domnului şi ar vorbi în numele Lui în virtutea unei delegaţii de la Hristos, primită prin hirotonie; şi alta după care ierarhia ar deţine magisterul învăţăturii, întrucât reprezintă corpul credincioşilor printr-o delegaţie imediată primită de la el. Faţă de acestea, noi observăm că nu se poate face separaţie între puterea de a săvârşi Tainele şi aceea de a învăţa. Amândouă funcţiunile au fost puse în lucrare, cu efect pentru mântuire, în ziua Cincizecimii, prin pogorârea Sf. Duh peste Apostoli. Cincizecimea reprezintă plenitudinea harurilor şi darurilor Sf. Duh date Bisericii. Dar haruri şi daruri nu s-au pogorât direct peste toţi cei ce credeau în Hristos, ci numai peste Apostoli. Felul cum se dă unui episcop totalitatea harurilor şi darurile Sf. Duh este semnificativ. Ele nu se dau prin coborâre de sus, ci prin doi sau trei episcopi, reprezentând episcopatul din trecut şi de pretutindeni, pentru a-l face solidar pe noul episcop cu Biserica din trecut nu atât în privinţa săvârşirii la fel a Tainelor, ci în privinţa propovăduirii la fel a învăţăturii.

Ierarhia e "în Biserică", nu "deasupra Bisericii". Enciclica Patriarhilor orientali de la 1848 a precizat: "La noi, păstrătorul adevărului e însuşi corpul Bisericii". Dar a

lucra în Biserică nu înseamnă a săvârşi fiecare act prin totalitatea credincioşilor; deşi e în Biserică, ierarhia are acest rol de supraveghetoare a corectitudinii învăţăturii, printr-un dar special dat ei de Duhul Sfânt, care dealtfel e în toată Biserica. Ierarhia are o trimitere specială de la Duhul Sfânt, iar acest rol ireductibil l-a arătat cel mai bine Pseudo Dionisie Areopagitul. Biserica e zidită organic în mod ierarhic, iubirea şi ascultarea ierarhică nu se exclud. Pe cât de mult accentuează Ortodoxia iubirea în comunitatea bisericească, pe atât de mult accentuează şi ascultarea în iubire.

Doctrina catolică

Catolicismul vede în Biserică o societate organizată juridic, în vederea luptei pentru răspândirea credinţei în lume. Este adevărat însă că în ultimul timp teologia catolică a început să-şi dea seama de sărăcia acestei concepţii şi a căutat s-o spiritualizeze. Teologii catolici recunosc astăzi că teologia lor "a uitat aproape total de elementul invizibil şi a exagerat elementul juridic" al Bisericii, că "elementul teandric nu numai că a cedat locul necesităţilor administrative ale centralismului roman, ci a fost absorbit de el", că teologii din trecut "au vorbit de organizaţia Bisericii văzute mai mult decât de organismul mistic al Bisericii" (Congar, *art. cit.*, „Irénikon", cit. p. 322)

Revista Irénikon a semnalat încă din 1927 o nouă concepţie despre Biserică: "Să reaşezăm în centrul ecclesiologiei catolice marea realitate invizibilă care umple timpul şi realitatea şi care constituie principiul vital al Bisericii: realitatea teandrică, care restabileşte între Hristos cel înviat şi membrele sale, raporturi organice, misterioase şi invizibile". Teologii noi vor să facă o "sinteză", un "echilibru" între aceste două elemente. Doctrina deplină despre Biserică ar fi aceea în care teologul, nedivizând naturile, nesacrificând nici invizibilul vizibilului cu Nestorie, nici vizibilul invizibilului cu monofiziţii, ar afirma în plenitudinea unităţii sale misterul Cuvântului făcut trup.

Elementul nou cel mai important cu ajutorul căruia caută acum să înţeleagă Biserica este acela de "corp mistic al Domnului". Numele acesta aproape că a devenit

un termen tehnic ce tinde să înlocuiască pe acela de Biserică. Au apărut o serie de cărţi despre Biserică, intitulate cele mai multe cu numele de "Corpul mistic al Domnului"(I. Anger, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ, d'aprés les principes de la théologie de Saint Thomas*, Paris, 1929; M.J. Congar, O.P. *Der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation* (în: „Die Kirche Christi. Grundfragen der Menchenbildung und Weltgestaltung", hg. Von O. Iserland, 13,59); L. Deimel, *Leib Christi*, Fr.i. Br., 1940; H. Lang, O.S.B., *Der mystische Leib Christi*, 1929; E. Mersch, S.I. *Le corps mystique du Christi*, Louvain, 1933; E. Mura, *Le corps msytique du Christ*, Paris, 1936; C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, ed. 2, 1935; Karl Adam, *Die Kirche Christi*; şi cea mai veche în acest sens; P. Clerissac, *Le mystére de l'Eglise*, Paris, 1921, etc.). Conform acestei terminologii, între Capul Hristos şi Corpul Său mistic e o legătură atât de intimă încât se pot numi împreună "Hristos (întreg)", imanenţă reciprocă între Hristos şi credincioşi, ca între viţă şi mlădiţă. Legătura aceasta o face Duhul lui Hristos, care locuieşte şi în Cap şi în membre, revărsând din darurile ce sunt în Cap haruri şi daruri membrelor (*Ibidem*).

Toate expresiile acestea, au însă un sens echivoc. Ele sunt lovite esenţial de învăţătura catolică despre caracterul creat al graţiei. Aceasta face ca între Dumnezeu şi Biserică rămână o discontinuitate, Biserica rămânând închisă iremediabil în ordinea creată. M.J. Congar foloseşte toate expresiile ortodoxe pentru caracterizarea Bisericii ca viaţă în Hristos, ca participare la comuniunea persoanelor Sfintei Treimi, ca extensiune a Sf. Treimi între oameni. Dar dogma despre caracterul creat al graţiei îl face să se prăbuşească pe solul lumii create. „Sufletul interior", "forma" Bisericii, sunt realităţi create, produse şi aşezate de Dumnezeu pentru a ne asocia la viaţa Sa. Dumnezeu rămâne dincolo de Biserică, numai în sens impropriu se poate numi şi El suflet al Bisericii. În concepţia ortodoxă, Dumnezeu nu e numai creator, ci şi transmiţător al darurilor Sale necreate, iar omul e subiectul energiilor divine care s-au revărsat în energiile create. Omul e Dumnezeu după har şi creşte necontenit în această

calitate nouă. În ortodoxie, viaţa omului credincios şi a Bisericii e o împletire a puterilor umane şi a energiilor divine necreate, o teandrie reală.

Însuşirile Bisericii sunt văzute astfel:

1. Unitatea e considerată ca o uniformitate exterioară. O autoritate monarhică centralistă fixează legi pentru comportarea exterioară a membrilor Bisericii. Aceasta e o consecinţă a învăţăturii că viaţa în Biserică a credincioşilor nu este eflorescenţa puterilor lor naturale străbătute de harul necreat, ci a puterii create şi infuzate de Dumnezeu. Unitatea nu se armonizează cu libertatea şi originalitatea mădularelor, ci e o unitate impusă dinafară, juridică.

2. Sfinţenia e concepută mai mult ca moralitate şi activism social şi mai puţin ca participare la viaţa divină. E o sfinţenie în cadrul creatului.

3. Catolicitatea se interpretează spaţial, traducându-se cu universalitate. În Răsărit, teologia a redescoperit sensul intensiv al cuvântului „catolicitate”, ca prezenţă a întregului în fiecare părticică, în fiecare membru al Bisericii, ca prezenţă a Bisericii în fiecare ins dar şi ca apartenenţă lăuntrică a fiecărui membru la viaţa întregului.

4. Apostolicitatea de abia se mai observă în fizionomia Bisericii catolice, care degradează prestigiul celorlalţi Apostoli, subordonându-i lui Petru.

Primatul şi infailibilitatea papală

Pe când în Biserica Ortodoxă toţi episcopii sunt egali (fiecare episcop fiind centrul puterii spirituale într-o eparhie, iar întruniţi împreună în sinod ecumenic constituind organul infailibil al Bisericii) în catolicism s-a tins să se concentreze în papă toată puterea. Încă sinodul din Trident a acordat papei puterea supremă în toată Biserica („suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita” (Sess., XIV, cap. 7), dându-i dreptul a întări pe episcopi (Sess., XXIII, can. 8: „autoritate Romani Pontificis assumuntur”). Confessio fidei tridentinae îl numeşte pe papă “urmaş al Apostolului Petru, corifeul Apostolilor” şi “reprezentantul lui Iisus Hristos”, iar Catehismul roman declară că “Îndrumătorul şi Cârmuitorul nevăzut al Bisericii este Hristos, iar cel văzut e urmaşul legal al lui Petru, corifeul Apostolilor, care deţine

scaunul Romei” (I, 10,10). În sfârşit, Conciliul I Vatican (în şedinţa a 4-a din 18 iulie 1870) declară că papa când vorbeşte „ex cathedra” se bucură de „acea infailibilitate cu care a voit dumnezeiescul Răscumpărător să fie înzestrată Biserica Sa în definirea învăţăturii de credinţă sau de morală… în felul acesta definiţiile pontificelui roman sunt de la sine (ex sese) neschimbabile, nu prin consensul Bisericii”.

După concepţia catolică, papa nu e primul între fraţii lui episcopi, egali după har, ci până la un anumit grad e izvorul puterii episcopale: episcopii se transformă în delegaţi, în reprezentanţi ai papei. Ideile juridice despre Biserică, legate de primatul papal, “nu sunt adecvate Tainelor dumnezeieşti ce se săvârşesc în Biserică. Accepţia juridică a Bisericii nu corespunde nici experienţei vieţii din Biserică, nici învăţăturilor apostolice, nici predaniei Părinţilor. Epistola Sf. Ap. Pavel către Efeseni afirmă că trupul Bisericii “se zideşte pe sine însuşi în iubire prin lucrarea în parte a fiecărui membru” (Efes. IV, 16), că Biserica e „plinirea lui Hristos care umple totul”. Iar Sf. Ioan Gură de Aur, subliniază că „numai atunci obţine capul o plinire deplină, numai atunci primeşte trupul desăvârşit plinătatea Lui, când noi toţi vom fi uniţi şi legaţi în chipul cel mai strâns unul cu altul” (*Cuv. 2 la ep. către Efes*.).

Mai arbitrară şi mai inconsecventă este însă dogma despre *infailibilitatea papală*. Sf. Scriptură nu dă nici un temei pentru ea, iar istoria mărturiseşte că papii de multe ori au greşit (ca de pildă, Liberiu şi Honoriu). Apărătorii infailibilităţii papale spun că aceia au greşit ca particulari, nu vorbind oficial, „ex. cathedra”. Liberiu, a suferit „o cădere personală” (lapsum personalem), cum zice Perone (Perone, Prelect, Dogm, II, 792, după Andrutsos, p. 93), iar Honoriu numai „a aprobat, din neglijenţă” erezia monotelită, „n-a învăţat-o” (Oehler, Symbolik, ed. 2, p. 365, după Andrutsos, *ibidem*). Dar aceste sofisme scolastice nu pot acoperi adevărul. Catolicii vorbesc şi de o infailibilitate a episcopatului, dar numai dacă are în frunte pe papa. Însă, din faptul că episcopatul fără papă nu e infailibil dar papa singur e infailibil, se vede că sursa infailibilităţii e papa şi episcopatul e numai un fel de anexă.

În Răsărit hotărârile unui sinod, chiar dacă el s-a considerat ecumenic, nu au valoare decât dacă sunt însuşite ulterior de Biserică. De aceea, abia această aprobare ulterioară a Bisericii arată dacă sinodul a fost ecumenic, constituind criteriul extern al sinodului ecumenic (Andrutsos, *Dogmatica*, p. 310). În Apus nu e aşa; părerile papei nu mai pot fi schimbate de nimeni. Şi la ortodocşi, episcopatul are magisterul învăţăturii şi al infailibilităţii prin hirotonie, nu prin delegaţie de la credincioşi; dar cu condiţia ca să-l exercite în acord cu Biserica. Când nu împlineşte această condiţie, el greşeşte. Biserica dă mereu mărturie despre adevărul învăţăturii propovăduite sau formulate de episcopat şi acesta trebuie să fie mereu în acord cu duhul din ea. În sensul acesta, infailibilitatea e a întregii Biserici şi întreagă contribuie la susţinerea şi formularea infailibilă a învăţăturii.

Conciliul I Vatican n-a legat infailibilitatea papei de nici o condiţie. N-a legat-o de acordul papei cu Biserica (ci chiar a exclus această condiţie) şi nici de acordul cu Tradiţia, ceea ce l-a făcut pe papa Pius IX să declare: “Io sono la Tradizione”

Dogma infailibilităţii papale este de fapt solidară cu doctrina catolică despre Biserică. Dacă Biserica e o societate închisă în ordinea lumii create – neavând pe Hristos în ea - e firesc ca Hristos să-şi fi lăsat la conducerea ei un locţiitor (un “vicarius Christi”) ca centru exterior al întregii puteri. Papa s-a substituit întregului trup al Bisericii iar criteriul adevărului n-a mai fost Duhul Sfânt ci glasul episcopului care şade pe scaunul Romei. Numai acolo unde a slăbit conştiinţa prezenţei lui Hristos în Biserică, s-a putut naşte dogma vicariatului şi a infailibilităţii papale. Teologia catolică a ajuns să creeze apoi un cult quasi-divin al papei. Astfel Mgrs. Prunel scrie (în “Cours superieur de religion”): “Le pape, l’etre unique a qu’il on attribue des honneurs presque divins”. Iar în studiul lui E. Przywara, S.I. Papstkönig (în revista iezuiţilor germani “Stimmen der Zeit”, din aprilie 1929) citim: “Primatul papei … este la urma urmei, lucrul de care, deşi nu exclusiv depinde totul: adevărul dogmei şi validitatea sacramentelor”. În cartea episcopului Bougaud, “L’Eglise”: “În Taina Euharistiei avem aşa zicând o jumătate a lui Hristos, pentru că El e mut în taina

Euharistiei. Această a doua jumătate e în Papa. Papa e al doilea mod al prezenţei reale a lui Iisus Hristos în Biserică. Iisus Hristos a adunat, a condensat toată Biserica în Papa". Mai mult decât atâta, "mai înainte de Biserică, El a făcut pe Papa". Biserica a făcut-o prin Papa şi ea e o creaţie necontenită a Papei.

DOCTRINA PROTESTANTĂ

Fiinţa Bisericii

Teza principală a tuturor protestanţilor e că Biserica adevărată e **nevăzută**. Numai cei ce cred cu adevărat sunt membri ai Bisericii. După cum aceştia nu se cunosc între ei ci numai Dumnezeu îi cunoaşte, Biserica adevărată este invizibilă. Dar reformatorii au trebuit să stabilească anumite criterii externe după care să se poată cunoaşte această Biserică invizibilă. Astfel, tot scrisul reformatorilor e plin de oscilaţia între tendinţa de-a separa cu totul Biserica invizibilă de cea vizibilă, şi cea de a o apropia de aceasta până la identificare.

Luther a afirmat că criteriul obiectiv care îl asigură pe cineva că nu e robul unei iluzii subiective despre lucrarea lui Dumnezeu în sufletul lui, e conformitatea experienţei sale cu mesajul Evangheliei. Astfel Evanghelia este creatorul şi susţinătorul Bisericii invizibile. Un criteriu obiectiv pentru autenticitatea lucrării cuvântului lui Dumnezeu în suflete conformitatea cu Scriptura. Foarte curând însă Luther a mai adăugat un al doilea criteriu, acela al primirii celor două Taine: Botezul şi Euharistia.

Confesiunea Augustană a legat Biserica invizibilă de două criterii vizibile: "Biserica e comunitatea sfinţilor în care se învaţă drept Evanghelia şi se administrează corect Tainele"

Mai târziu, Melanchton a elaborat o doctrină a Bisericii vizibile, considerată ca instituţie divină. În anul 1543, el a respins noţiunea unei Biserici invizibile, declarând că această noţiune face din Biserică o idee platoniciană şi că Ef. IV, Ps. XXV,8, şi Ps. 83,2 vorbesc de Biserica vizibilă în care răsună cuvântul Evangheliei.

Luther a rămas însă la teza că Biserica invizibilă e altceva decât Biserica vizibilă şi că prezenţa ei e indicată de predica cuvântului evanghelic.

Calvin a considerat şi el la început Biserica drept totalitatea celor aleşi de Dumnezeu, cunoscuţi numai de Dumnezeu, deci invizibilă; dar a adăugat că noi trebuie să presupunem ca membri ai Bisericii pe cei ce mărturisesc credinţa creştină, oferă exemplul unei vieţi creştine şi se împărtăşesc de Taine. După el, acolo unde e predicat cuvântul şi unde sunt administrate Tainele, nu încape îndoială că există şi Biserica.

În ediţia din 1539 a Instituţiei, Calvin repetă că Biserica invizibilă e un obiect al credinţei, dar subliniază că „prin intermediul ei ne duce Dumnezeu spre mântuire" (Strohl, *op.cit.*, p. 305). Mai departe merge Calvin în ediţia din 1543 a Instituţiei, în cap. 8: "Dacă trebuie să credem în biserica nevăzută; suntem datori să rămânem în comuniune cu cea văzută". El n-a identificat real Biserica nevăzută cu cea văzută, dar a recunoscut tot mai mult legăturile reale care le unesc.

În afară de această Biserică "nu se poate spera mântuirea", spune Calvin, influenţat de Sf. Ciprian (al cărui studiu Calvin îl continua). „E un lucru mortal a se separa cineva de Biserică – mai spunea el. Biserica nu e decât un mijloc, dar un mijloc indispensabil. Tot el zice: "Oricine se desparte de Biserică, renunţă la Dumnezeu şi la Iisus Hristos".

Confesiunile reformate susţin că Biserica cea nevăzută nu e legată de un loc, din ea fac parte toţi oamenii de pe tot pământul, care au o credinţă vie în Hristos. Dar acest *caracter larg şi nevăzut* făcea din Biserică ceva cu totul inaccesibil şi transcendent şi deschidea drumul anarhismului sectar nelimitat. Şi atunci, reformatorii au adăugat: Biserica aceasta nevăzută poate fi prezentată oriunde pe pământ, dar numai acolo poate fi "unde se predică just Evanghelia şi se administrează corect Tainele".

Protestanţii afirmă că sunt membri ai Bisericii adevărate numai acolo unde se predică **drept** Evanghelia şi se săvârşesc **corect** Tainele. Dar dacă nu e recunoscută o

autoritate obiectivă şi o tradiţie, cine decide asupra acestei corectitudini, odată ce sfinţii sunt cunoscuţi numai de Dumnezeu? Scriptura nu poate decide, căci ea e interpretată în tot atâtea feluri câte confesiuni şi secte sunt. Dacă se recunoaşte întregii grupări dreptul de a decide printr-o anumită infailibilitate, atunci toată e Biserica: deci Biserica e văzută. Fie că Biserica adevărată nevăzută se manifestă deja în predicarea cuvântului, fie că prin acest cuvânt se nasc membrii Bisericii, Biserica are o manifestare văzută şi lucrează prin mijloace sesizate. Pentru protestanţi, cuvântul e firul care leagă Biserica nevăzută de cea văzută. Biserica există prin cuvânt şi pentru cuvânt. Cuvântul are putere constitutivă: "Comunitatea nu poate exista fără cuvânt … pentru că în fiinţa ei este comunitatea adunată pentru cuvânt. În cuvânt însă pătrunde divinul în timp, în cuvânt este însăşi puterea lui Dumnezeu, care face Biserica Biserică … Ea e Biserica cuvântului lucrător" (Heinrich Rendtorff, *Die Kirche des wirkenden Wortes*, p. 47). Teologii ortodocşi observă însă că dacă oamenii din Biserică nu sunt desăvârşiţi ci sunt conduşi spre desăvârşire prin cuvântul lui Dumnezeu şi prin Taine, nu ei sunt forul care decide asupra corectitudinii acestora ci trebuie să existe un criteriu obiectiv după care se cunoaşte adevărata învăţătură şi adevăratele Taine. Aceasta e Tradiţia, pe linia căreia se pot urmări până la Hristos învăţătura şi Tainele. Iar Tradiţia are ca suport şi ca subiect Biserica văzută.

Protestanţii se găsesc în dificultate şi când trebuie să aplice Bisericii cele patru semne distinctive recunoscute de Simbolul niceo-constantinopolitan. **Sfinţenia** o atribuie harului şi cuvântului dumnezeiesc, care numai la ei ar lucra în puritatea lor, **Apostolicitatea** o găsesc în identitatea învăţăturii predicate la ei cu învăţătura Apostolilor, dar pentru **unitate** şi **catolicitate** au trebuit să recurgă la Biserica nevăzută. Toţi credincioşii din toate timpurile, care au credinţă vie în Hristos, formează Biserica cea una; fiind întinsă peste tot, ea e catolică.

Protestanţii mai noi spun că adevărata Biserică există acum numai ca idee şi nici o Biserică actuală nu corespunde acestei idei. Bisericile actuale cuprind numai o parte de adevăr, fiind destinate să realizeze prin apropierea lor ideea Bisericii. Toate

Bisericile actuale au deviat prin căderea din paradisul iniţial al Bisericii apostolice şi înaintează acum iarăşi spre el, şi toate cuprind o parte de adevăr amestecat cu eroare şi deci pot procura mântuirea şi sfinţirea. Dar această teorie corupe conţinutul pozitiv şi determinat al Revelaţiei. Mântuitorul n-a formulat numai un ideal al Bisericii, ci a întemeiat-o de fapt ca trup, în care este El prezent cu toate darurile sfinţitoare şi cu tot adevărul Revelaţiei. Biserica e desăvârşită de la început, nu se va desăvârşi doar cu timpul; ea îşi împlineşte de la început misiunea ei în lume, nu trebuie să aştepte un timp până va începe mântuirea oamenilor.

Dacă nu există o Biserică stabilă şi determinantă, purtătoare infailibilă a Revelaţiei, ci toate Bisericile creştine sunt părţi egale în putere şi valabilitate ale Bisericii, atunci Revelaţia nu mai are nimic stabil şi sigur ci o varietate de opinii schimbătoare şi nu mai e criteriu prin care ar putea distinge (din interpretările variate şi contrare ale adevărurilor creştine) adevărata învăţătură a Domnului.

Ierarhia

Reformatorii au stabilit o deosebire între *sacerdoţium* şi *ministerium*, între preoţie şi slujire. Preoţia aparţine tuturor celor credincioşi „jure divino”, slujirea e încredinţată de comunitate unor persoane anume, „jure humano”. În “Manifestul către nobilime”, din iunie 1520, Luther declară: “Noi toţi suntem consacraţi preoţi prin botez”. Nu există o ierarhie de caracter sacramental, ministrul cultului nu e decât un funcţionar, iar puterea lui este revocabilă.

Pentru rânduiala în comunitate, poporul credincios deleagă exerciţiul dreptului de a predica şi de a săvârşi Tainele anumitor persoane. Luther afirmă: “Precum zece fraţi, fii de împăraţi aleg pe unul ca să guverneze moştenirea, la fel şi comunitatea creştină instituie pe păstorii ei” (Andrutsos, p. 108). Iar Confesiunea helvetică declară: “Preoţia şi slujba bisericească sunt două lucruri deosebite: prima e comună tuturor creştinilor, a doua, nu” (Helvet. II, art. 18).

Calvin susţine că Dumnezeu a instituit în Biserica Sa apostoli, prooroci, evanghelişti, păstori şi doctori. Păstorii pot fi numiţi „episcopi”, „preoţi” sau

„păstori”. Ei administrează Tainele, iar doctorii sunt savanţii care interpretează Biblia. Sub ei sunt diaconii, cu slujbe caritative. La aceste demnităţi nu se poate ajunge decât prin vocaţie. El a restabilit, atât pe cât a putut, distincţia dintre clerici şi laici. Diferenţele de grad şi de nume sunt exclusiv jure humano, având numai o importanţă administrativă.

Teoria protestantă, după care treptele ierarhice nu se deosebesc printr-un har special, e contrazisă însă de Scriptură. Mântuitorul a dat special Apostolilor şi urmaşilor lor puterea de a lega şi dezlega păcatele. Sf. Apostol Pavel scrie lui Tit: “Te îndemn să ţii aprins darul lui Dumnezeu prin punerea mâinilor mele” (Tit. I,6), iar lui Timotei: “Nu fi nepăsător la darul ce este întru tine, care ţi s-a dat prin proorocie, prin punerea mâinilor preoţiei” (I Tim. IV,14). Chiar Petru, care vorbeşte de preoţia generală a tuturor creştinilor (I Petru II,9), vorbeşte de presbiterii cărora le este dată în seamă spre păstorire toată turma (I Petru V, 1-2). Alegerea şi voinţa omenească nu pot să înlocuiască actul divin al punerii mâinilor (S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55), pe care-l săvârşea de pildă Sf. Apostol Pavel şi după el Timotei (I Tim. V,22) şi Tit (I,5), nu poporul. Iar funcţionarul ales de comunitate nu devine ierarhic prin faptul acestei alegeri; el nu-şi însuşeşte puterea ierarhică, nu devine harismatic. De la început a existat conştiinţa că mireanul nu poate săvârşi Tainele şi nu că se reţine benevol de la săvârşirea lor de dragul ordinei: “În veacul post-apostolic, administrarea Tainei Trupului şi Sângelui aparţine numai episcopilor şi preoţilor. Ca urmare, ierarhia poartă în ea însăşi această putere misterioasă, supraomenească şi supranaturală de a săvârşi Tainele” (*Ibidem*).

Renunţând la preoţia specială, în cuprinsul protestantismului nu s-a mai transmis prin succesiune apostolică puterea săvârşirii Tainelor, deposedând lumea protestantă de darurile Cincizecimii. Aceasta a devenit asemănătoare creştinilor care, deşi sunt botezaţi în numele Mântuitorului Iisus, n-au primit Sfântul Duh, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus (Fapte XIX,1) (*Ibidem*).

IX. Bibliografie

Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii universale*, trad. N. Chiţescu, în „P.S.B.”, nr. 3, Bucureşti, 1981

D. Stăniloae, *Biserica universală şi sobornicească*, în „Ortodoxia”, nr. 2/1966

D. Stăniloae, *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. 2/1977

D. Stăniloae, *Natura sinodicităţii*, în „Ortodoxia”, nr. 9-10/1977

D. Stăniloae, *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1964

D. Stăniloae, *Dinamica creaţiei în Biserică*, în „Ortodoxia”, nr. 3-4/1977

D. Stăniloae, *Sinteza eclesiologică*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1955

D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*¸ în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1964

N. Chiţescu, *Trupul tainic al Domnului*¸ în „B.O.R.”, nr. 7-8/1942

N. Chiţescu, *Biserica şi bisericile*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1982

Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Bucureşti, 1989

Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*¸ Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1973

Pavel Florensky, *Stâlpul şi Temelia Adevărului*, trad. de E. Iordache, I. Friptu şi D. Popescu, Polirom, Iaşi, 1999

Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996

Ioannis Zizioulas, *Fiinţa ecclesială*, trad. de Aurel Nae, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996

Ioan Ică, *Martin Luther şi Reforma Bisericii*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 4/1983

Ştefan Zankow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens*, Zwingli-Verlag, Zurich, 1946

K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche*¸ Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 1973

R. Guardini, *Die Existenz des Christen*, Ferd. Schöningh, Paderborn, 1977

Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Efrem Sirul, *Despre Preoţie*, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1987

Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*¸ trad. de Cicerone Iordăchescu, Iaşi, 1994

Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican*¸ Bucureşti, 1972

Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine şi problema intercomuniunii*, Bucureşti, 1978

I. Todoran, *Noi orientări ecleziologice în Protestantism*, în „Ortodoxia", nr. 2/1996

Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955

Liviu Stan, *Biserica cu sau fără laici*, în „Ortodoxia", nr. 4/1969

Haralambie Cojocaru, *Este primatul lui Petru un privilegiu de drept divin?*, Sibiu, 1940

Teodor M. Popescu, *Premisele primatului papal*, în „Ortodoxia", nr. 1/1955

Serghie al Moscovei, *Are Hristos locţiitor în Biserică?*, în „Ortodoxia", nr. 2/1965

Ştefan Alexe, *Biserica una şi Bisericile cele multe*, în „Ortodoxia", nr. 2/1973

S. Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Sibiu, 1936; Editura Paideia, Bucureşti, 1997

W. Guettée, *Papalitatea schismatică*, Bucureşti, 1908

Jean Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, Editions du Seuil, Paris, 1965

Revista *Ortodoxia*, nr. 3 şi 4/1982, în întregime

XV. SFINTELE TAINE

Fiinţa Sfintelor Taine: semn, symbol, sacrament, mysterion

Teologia sacramentală ortodoxă se întemeiază, de la început, pe credinţa că Dumnezeu poate şi vrea în mod expres să lucreze asupra creaturilor în forme vizibile, prin materie şi nu numai prin dimensiunea spirituală invizibilă. Această credinţă are o bază creaţională atotcuprinzătoare. În Biserica Ortodoxă a existat permanent convingerea în posibilitatea lucrării şi eficienţei harului divin al lui Hristos, Dumnezeu-Omul, printr-un om asupra altui om, prin acte fizice, prin trupuri, prin materie şi gesturi. Lucrarea lui Dumnezeu se manifestă totdeauna complet, adică dublu: material şi spiritual în acelaşi timp. Hristos, izvorul şi săvârşitorul Tainelor este şi rămâne în veac Dumnezeu şi om, spirit absolut şi materie transfigurată. El lucrează şi se comunică totdeauna cu toată persoana Sa, El nu se poate împărţi. Nici un act, nici o lucrare a Sa asupra omului nu poate fi „pur spirituală"; această împărţire este o simplă teorie, o abstracţiune care nu se întâmplă în realitate. Învăţătura ortodoxă sacramentală se bazează deci pe concepţia despre unitatea, legătura, comunicarea şi intimitatea creaţională a făpturii cu Creatorul.

Teologia ortodoxă înţelege Sfintele Taine ca pe nişte „lucrări invizibile ale lui Hristos săvârşite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica şi care se săvârşesc în Biserică" (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 14). Biserica Ortodoxă este „o Biserică a Tainelor" (Kirche der Mysterien) pentru că Sfintele Taine sunt „centrul cultului" (Zentrum des Kultes) (Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1937, p. 284) şi chiar pulsul (der

Pulsschlag) întregii Biserici: pentru că în ea Tainele nu sunt „simple semne mărturisitoare ale credinţei sau semnale ale lucrării Duhului Sfânt, ci semne vizibile ale efectului haric tainic şi nepătruns al Duhului Sfânt, prin care se săvârşeşte sfinţirea oamenilor” (St. Zankow, *Orthodoxes Christentum*, p. 102, apud Fr. Heiler, *op,cit.*, p. 284).

Unii teologi protestanţi afirmă că Biserica Ortodoxă nu şi-a exprimat concepţia sacramentală în definiţii dogmatice şi, prin urmare, aceasta trebuie „descifrată din cultul ei sacramental viu, aşa cum şi-a primit el forma definitivă la mijlocul mileniului întâi” (F. Heiler, *op.cit.*, p. 239). Într-adevăr, în Biserica Ortodoxă nu există o separaţie între doctrină şi cult, între teologie şi spiritualitate, căci întreg cultul, departe de a fi o sumă de ritualuri mecanice, eficiente prin ele însele, este tocmai întruparea densă şi fidelă a doctrinei, ferind-o de a rămâne o teorie şi o abstracţie şi transformând-o în experienţă harică vie. Dar aceasta nu înseamnă că Biserica Ortodoxă nu a dezvoltat o teologie a sacramentelor. Ea nu a dezvoltat-o *separat* de celelalte capitole de doctrină, n-a autonomizat-o; însă învăţătura ei sacramentală este limpede, cu o identitate specifică şi precisă. Teologia ortodoxă este de acord că Sfintele Taine sunt „o anamneză sau o celebrare anamnetică a jertfei lui Hristos sau a unui moment soteriologic din lucrarea Sa răscumpărătoare” (Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi Problema intercomuniunii*, Ed. Institutului biblic al B.O.R., Bucureşti, 1978, p. 110) precum şi „un gaj sau o arvună a vieţii veşnice” (*Ibidem*).

În acelaşi timp, teologia ortodoxă subliniază o dimensiune fundamentală a fiinţei Sfintelor Taine care lipseşte în teologia protestantă şi anume *caracterul de jertfă* al tuturor Tainelor. Toate aceste lucrări au nu numai un caracter de Taină în general ci şi un caracter de jertfă, pentru că prin toate Hristos ni se oferă şi Se oferă împreună cu noi Tatălui. Nu numai în cadrul Sfintei Euharistii ci şi în toate celelalte Taine, Hristos este izvor de har numai întrucât este Arhiereul veşnic şi jertfă *veşnică (victor quia victima*, după expresia Fericitului Augustin). Astfel, „în Botez, El ne

sădeşte o viaţă nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuţi, care sunt forme de autojertfire. Pocăinţa e harul iertării care se întâlneşte cu renunţarea noastră la plăcerile egoiste. Preoţia e consacrarea celui ce se hirotoneşte lui Dumnezeu şi puterea pentru o viaţă închinată Lui şi Bisericii. Căsătoria e un dar al iubirii şi dăruirii adevărate, îmbinată cu o frânare a egoismului" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 105). Caracterul lor de jertfă vine din starea reală de jertfă a lui Hristos şi nu din simpla amintire a jertfei de pe Golgota (căci atunci caracterul de jertfă l-ar da omul care face această comemorare), ci din starea *actuală de jertfă* a lui Hristos în faţa Tatălui.

Tainele nu pot fi acte mecanice, ritualuri valide şi eficiente prin ele însele, pentru că atunci ar fi acte magice. Ele trebuie să aibă neapărat un *caracter personal* iar la baza lor stă întruparea Logosului. Însă din caracterul personal al Sfintelor Taine decurge firesc şi caracterul de jertfă, pentru că persoana cuprinsă în actul Tainei nu poate fi indiferentă sau neutră, ea e angajată şi participă numai în stare de jertfă iar Hristos acţionează şi ca persoană care se comunică, adică se jertfeşte în toate actele sacramentale.

Sfintele Taine, lucrările bisericeşti speciale prin care se împărtăşeşte credincioşilor harul divin, au fost desemnate prin numiri diferite, în Apusul şi Răsăritul creştin. Astfel, ele au fost denumite ca *semne* (signa, Zeichen), *symboluri* (symbolum, Symbol),, *sacramente* (sacramenta, Sakramente) sau *mysterii* (mysterion, mysterium). În Biserica Protestantă predomină termenul de **semn** al Tainei (Christoph Klein, *Tainele în Confesiunea Augustană*, în rev. „Studii Teologice", nr. 7-10/1980, p. 711). Deşi protestanţii înşişi recunosc că „Noul Testament nu cunoaşte termenul de sacrament ca şi semn (als Zeichen)" (Hermann Sasse, *In Statu Confessionis* I, Verlag die Spur, Christliche Buchhandels, Berlin, Schleswig-Holstein, 1975, p. 77, totuşi teologia luterană stăruie în acest termen şi-l consideră cel mai potrivit şi propriu pentru fiinţa şi lucrarea Tainelor.

Sfintele Taine au fost şi sunt desemnate adesea şi cu termenul de **symboluri**, în toate confesiunile creştine. Cei care folosesc termenul de *symbol* vor prin aceasta să evidenţieze capacitatea reală a dimensiunii corporale de a fi purtătoare şi mijlocitoare de har, pentru a evita eventuala „spiritualizare", posibilă prin noţiunea de semne. Dacă semnul este „pur şi simplu discursiv", symbolul este altceva, are altă putere de comunicare, pentru că „participă" la plinătatea existenţială (Seinsfülle) a ceea ce indică, şi dispune astfel de capacitatea autentică de reprezentare (echte Repraesentationsfähigkeit) (Paul Tillich, *Systematische Theologie,* Band 3, Stuttgart, 1958, p. 142).

Termenul şi caracterul de symbol al Sfintelor Taine este folosit şi în teologia ortodoxă. Spre deosebire de concepţia protestantă, teologia ortodoxă atrage atenţia că actele cu valoare de symbol nu pot fi stabilite de oricine, ci sunt încadrate şi se impun într-o ordine fixă, stabilă, precisă. Ele nu sunt determinări individuale, aprecieri subiective, nu sunt produsul inventivităţii, „descoperirii" sau „creativităţii" unor oameni capabili ci se impun tuturor dinafară. Practic, ele înseamnă experimentarea unei ordini superioare, ordinea sacrului, în care te constaţi încadrat şi pe care, prin urmare, trebuie să o respecţi. Într-o asemenea ordine nu impui symboluri ci ele ţi se impun. Constatarea symbolurilor nu este altceva decât experimentarea prezenţei sacrului în realitatea naturală, în lumea istorică. Symbolurile sunt partea văzută care conţin partea nevăzută a sacrului, aşa cum partea reprezintă întregul.

Termenul general folosit în teologia apuseană este însă cel de **sacrament**. În teologia catolică el este unicul termen folosit pentru a desemna Sfintele Taine; teologii luterani îl folosesc şi ei adesea, dar socotesc mai specifici şi mai proprii termenii de semn şi symbol, pentru că socotesc termenul de sacrament împovărat cu sensurile „materializante" ale teologiei catolice, moştenite din scolastică. Termenul de sacrament a fost explicat şi diferenţiat pentru prima dată de către Fericitul Augustin. El a determinat concepţia sacramentală apuseană pentru două milenii, definind fiinţa sacramentului prin vestita formulă: „*accedit verbum ad elementum et fit*

Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum" (*In Ioannem Ev. Tractatus,* 80,3, P.L. 35,1840, apud G. Wenz, *Einführung,* p. 18).

De aceea, teologii protestanţi au făcut apel la termenii nou-testamentari. Ei observă că Noul Testament „nu cunoaşte termenul de sacramentum" (Ferdinand Hahn, *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolichen Tradition*, Goslar II; Jassy, 1980, manuscris în posesia noastră, p. 2). Termenul biblic folosit în Noul Testament este cel de **mysterion**, adică Taină; sacramentum este traducerea latină ulterioară a grecescului originar mysterion. Teologii luterani subliniază astăzi marea deosebire între sacramentum şi mysterion. Sacramentum a ajuns să însemne actul de cult ca acţiune umană, pe când mysterion scoate în evidenţă acţiunea harului divin. Mysterion reprezintă „contextul mare şi cuprinzător" în care „întreaga fiinţă a Bisericii cu toate formele ei de viaţă este scufundată în şuvoiul mysterium-ului şi inundată cu totul de el" din care „Biserica Răsăritului n-a căzut niciodată" (die Kirche des Morgenlandes ist nie aus dieser Tradition herausgefallen) (W. Stählin, *Mysterium,* p. 129).

Hristos – Biserica - Tainele

După învăţătura ortodoxă, Sfintele Taine sunt lucrările instituite expres de Hristos în Biserică pentru împărtăşirea harului divin credincioşilor. Ele nu sunt însă nici lucrări autonome în ele însele, nici lucrări autonome ale Bisericii. Sfintele Taine sunt harul divin, energia sau viaţa divină izvorând din trupul transfigurat al lui Hristos, care se transmite membrelor Bisericii, adică oamenilor. Fiinţa şi sensul lor nu există şi nu poate fi înţeleasă decât în această legătură organică dintre Capul-Hristos, Trupul-Biserica şi membrele-credincioşii. Întemeiaţi pe tradiţia patristică, teologii ortodocşi cred că **prima Taină** existentă în creaţie este însăşi unirea lui **Dumnezeu cu lumea**, prin creaţie (vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G. 91, col. 1084 D, apud D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* III, p. 9): cu alte cuvinte, infuzarea creaţională a energiilor divine în realitatea creată, întrucât tocmai aceasta şi este creaţia. Această primă şi cuprinzătoare Taină stă la baza posibilităţii ca

Dumnezeul întrupat, Iisus Hristos, să poată stabili o modalitate şi mai strânsă, mai organică şi mai intimă de împărtăşire a harului divin. Persoana Sa divino-umană, fiind suprema unire între creat şi necreat, spirit şi materie, har şi natură, este într-adevăr locul şi expresia perfectă dar şi izvorul adevărat al harului pentru toată umanitatea cu care El a devenit consubstanţial în veşnicie. În acest sens, se poate spune că **Iisus Hristos** este a **doua Taină** manifestată în lume. Aceasta o spunem în sensul cel mai larg, în care vorbeam înainte; desigur că în sensul strict, Iisus Hristos este prima Taină şi izvorul Tainelor ca lucrări harice în Biserică. Taina Hristos este taina perfectei legături între Creator şi creatură. În El este baza Sfintelor Taine, mai precis în întruparea Logosului, în faptul că El „a asumat şi menţine pentru totdeauna, în ipostasul Său nu numai sufletul ci şi trupul omenesc şi le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la stare de îndumnezeire” (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 15). El este „mysteriul sacramental prin excelenţă”, este „cea mai mare Taină sau mister” (D. Radu, *caracterul ecleziologic* …, p. 30), după cum arată Sfântul Apostol Pavel când afirmă că Hristos este „descoperirea tainei celei ascunse din timpuri veşnice” (Romani 16,25; vezi şi Efeseni 3,3; Coloseni 2,2-3).

Hristos împărtăşeşte harul din persoana Sa divino-umană, prin trupul Său îndumnezeit. Deci mediul şi spaţiul de lucrare al harului divin în Sfintele Taine este bine precizat. Trupul lui Hristos este Biserica (Efeseni 4, 12-15); în calitatea ei de Trup mistic al Domnului, unic spaţiu şi mediu de lucrare şi eficienţă a harului lui Hristos, **Biserica** este ea însăşi o Taină, a **treia Taină**, în sens general, „o Taină generală şi principală, condiţie şi rezultat al altor Taine care exprimă propria ei sacramentalitate” (Dumitru Radu, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3-4/1981, p. 174). Hristos este izvor şi săvârşitor al lucrărilor harului în sensul primordial, virtual; dar în sens restrâns, actualizarea acestuia în persoanele umane o face Biserica. Hristos lucrează prin mediul precis şi expres al Bisericii, pentru că ea este Trupul lui. Prin Biserică, Logosul ridică legătura sa cu lumea, începută creaţional, dar slăbită prin păcat, la o nouă calitate. Ea este modul sau forma

aleasă de Dumnezeu pentru împlinirea unităţii supreme a lui Dumnezeu cu lumea creată, sau altfel spus, „Dumnezeu totul în toate”.

Deci, privită în raport cu Hristos, sursa absolută, Biserica este primitoare a harului şi a Sfintelor Taine; dar în raport cu credincioşii ea apare ca sursă de Sfinte Taine. În acest sens, teologia ortodoxă nu poate fi deloc de acord cu „anti-eclesiologia” luterană care afirmă că „sacramentul nu stă în mâinile Bisericii” (das Sakrament liegt nicht in den Händen der Kirche) (R. Hempelmann, *op.cit.*, p. 82). Am văzut că, şi după concepţia ortodoxă, sacramentul „nu stă” arbitrar în mâinile Bisericii, pentru că nu ea ci Hristos a stabilit şi instituirea şi forma de săvârşire; dar stă şi în mâinile Bisericii, în sensul că ea e mandatată de Hristos pentru a împărtăşi tot ceea ce a instituit El. Biserica este sursa Sfintelor Taine în sensul de Taină generală care activează **Tainele individuale**.

Am văzut că între Hristos şi Biserică este o relaţie intimă foarte specială; în mod asemănător trebuie să înţelegem şi relaţia între Biserică şi Sfintele Taine propriu-zise. Şi aici este o relaţie dialectică: pe de o parte, Biserica realizează şi produce toate Sfintele Taine, este „autoarea” lor, dar pe de altă parte ea însăşi creşte tocmai din săvârşirea acestor Taine. Ele „circumscriu”, exprimă şi dinamizează viaţa ei sacramentală iar Biserica nu numai că se realizează şi creşte prin Taine, ci este condiţia lor şi a fiecăreia dintre ele în parte. Sfintele Taine sunt ale Bisericii, atât pentru faptul că ele, chiar ca acte ale lui Hristos, sunt acte ale ei ca Trup al Lui, cât şi pentru faptul că Hristos însuşi nu le săvârşeşte fără ea, ci în ea, împreună cu ea şi pentru ea.

Instituirea Sfintelor Taine

Teologia ortodoxă consideră instituirea de importanţă maximă pentru fiinţa Sfintelor Taine. Dacă unii teologi ortodocşi din diaspora, influenţaţi de apuseni, au exprimat opinia că „nu este nevoie să căutăm o expresie anumită a Domnului Hristos pentru instituirea fiecărei Taine”, pentru că orice Taină şi-ar avea „izvorul în puterea Tainei Tainelor care este Biserica” (Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Ioan

Popa, Ed. Institutului biblic, Bucureşti, 1996, p. 287), acest ecou din teologia catolică (vezi Rahner, Schillebeeckx, etc.) a rămas o afirmaţie izolată în Ortodoxie. Dimpotrivă, teologia ortodoxă ţine cu tărie la mărturisirea că instituirea divină „constituie elementul principal al fiinţei Tainelor, arătându-le ca acte de putere ale lui Dumnezeu şi mijloace ale prezenţei şi lucrării lui Hristos în Biserică" (D. Radu, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1981, p. 174). Ea crede că întreaga eficienţă a Tainelor e legată de faptul că le-a instituit Iisus Hristos însuşi. Iar instituirea n-o înţelege vag, nedeterminat, larg, ci foarte precis: adică, Hristos le-a instituit întrucât le-a şi săvârşit efectiv El însuşi. Aceasta înseamnă instituirea lor.

Teologia ortodoxă susţine stricta legătură şi chiar identitate între instituire şi prima săvârşire. Această atitudine este exprimată dintotdeauna de cugetarea patristică. Astfel documentul Pseudo-Ambrozie declară tranşant: „Cine este autorul Tainelor, dacă nu Domnul Iisus? Ele au venit din cer!" („*Quis est auctor sacramentorum nisi Dominus Jesus? De coelo ista venerunt*"; apud D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni*, în rev. „Ortodoxia", nr. 1/1956, p. 4). În această privinţă, teologia ortodoxă este de acord cu poziţia clară şi consecventă a lui Toma de Aquino şi M. Luther, care n-au vrut să facă nici o concesie în privinţa autorului instituirii. Nu numai că le-a instituit personal, ci Mântuitorul le-a şi săvârşit pe toate. O Taină nesăvârşită de El însuşi direct n-ar mai fi o Taină instituită de El. Faptul că nu s-au păstrat exact toate cuvintele de instituire nu afectează cu nimic certitudinea instituirii. Deci învăţătura ortodoxă nu poate fi de acord cu concepţia teologilor apuseni (luterani, dar şi unii catolici) cum că Mântuitorul ar fi instituit personal numai Botezul şi Euharistia iar celelalte le-ar fi instituit Biserica, respectiv Sfinţii Apostoli. Ea susţine că Iisus Hristos le-a instituit direct pe toate şapte, iar Bisericii i-a revenit numai misiunea de a fixa amănuntele, respectiv ceremonialul de săvârşire a Tainei. Ortodocşii dau importanţă maximă şi insistă energic asupra Autorului instituirii pentru că „numai Dumnezeu poate lega harul sau lucrarea Sa de anumite mijloace sensibile", „numai

Dumnezeu cel întrupat poate exprima nemijlocit cuvintele şi aplica vizibil actele prin care a voit să ne comunice harul sau prezenţa Sa" iar harul ce ni se dă în Taine „a fost făcut accesibil numai prin întruparea, moartea şi învierea Lui" (D. Stăniloae, *op.cit.*, p. cit.). Fără îndoială că şi Biserica are partea ei de contribuţie în fixarea formei Tainelor. Instituirii propriu-zise îi aparţine conţinutul şi esenţa. Mântuitorul a făcut din slujitorii săi nu executanţi mecanici ci conştienţi, „iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4,1) cărora le-a insuflat Duhul Sfânt. Nu poate fi vorba de o instituire nemijlocită a lui Hristos şi de una mijlocită a Bisericii; acţiunea Bisericii de stabilire a amănuntelor, a formelor şi ceremoniilor precise nu este instituire propriu-zisă. În sfârşit, teologia ortodoxă ţine la importanţa instituirii, pentru că numai ea fundamentează necesitatea Sfintelor Taine pentru mântuire. Necesitatea lor este însăşi necesitatea harului în actul mântuirii subiective.

De instituirea Sfintelor Taine este legată şi problema **numărului** lor; aceasta nu este străină de fiinţa Tainelor. Teologia patristică nu pomeneşte unanim şi identic numărul celor şapte Sfinte Taine. De exemplu, Dionisie Areopagitul înşiră şase Taine, între care numără şi călugăria şi înmormântarea, iar Sf. Ioan Damaschin, (în „De fide orthodoxa" IV,9,3) numai Botezul, Mirungerea şi Euharistia (cf. Friederich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 240).

Teologia ortodoxă este de acord că numărul sacramentelor nu poate fi o problemă pur cantitativă. Ea poate fi de acord şi că numărul darurilor Duhului Sfânt şi uzul general al cifrei 7 în Sfânta Scriptură „a uşurat" întipărirea cifrei în memoria comună a credincioşilor. Dar nu acesta este esenţialul. Biserica Ortodoxă susţine că ea a cunoscut dintru început toate cele şapte Taine; în acest sens, invocă argumentul istorico-dogmatic că monofiziţii şi nestorienii (care s-au rupt de Biserica oficială deja din secolul V) au şi ei toate cele şapte Sfinte Taine în cele mai vechi ritualuri ale lor. Înşirarea diferită a Sfintelor Taine în scrierile din Răsărit până în sec. XIII nu se datorează neapărat şovăirii ci nesistematizării doctrinei sacramentale; aceasta este însă o problemă generală în dogmatica Bisericii creştine. Se ştie foarte bine că de altfel

toate marile dogme s-au formulat şi decretat oficial pe parcurs, dar aceasta nu înseamnă că înainte de respectiva sistematizare şi proclamare Biserica ar fi susţinut învăţături contrarii sau diferite, respectiv eretice. Acesta este şi cazul cu numărul Sfintelor Taine. Esenţial este faptul că ele, ca şi alte mari puncte doctrinare creştine, existau dintru început în conştiinţa şi în practica Bisericii.

Săvârşitorul şi validitatea Sfintelor Taine

Problema săvârşitorului Sfintelor Taine este problema lui *potestas sacrificandi*. Potestas sacrificandi a ajuns în teologia medievală şi catolică o putere în sine a ierarhiei bisericeşti, o valoare autonomizată aici pe pământ, încât oficiantul care o exercită nu mai lucrează cu Hristos ci *în locul* (vicarius) lui Hristos. De aici este explicabilă alergia şi opoziţia organică a protestantismului împotriva oricărei idei de potestas sacrificandi. Din opoziţie faţă de extrema catolică, care a detaşat de Hristos potestas sacrificandi şi a confiscat-o ca un bun şi o posesiune a ierarhiei bisericeşti, protestanţii au mers la extrema opusă, detaşând potestas sacrificandi total de om şi atribuind-o exclusiv lui Dumnezeu. Dacă în sacramentul catolic oficiantul poate să săvârşească valid şi eficient sacramentul numai prin puterea proprie (pentru că a primit-o odată de la Dumnezeu şi acum e a lui), şi deci lucrează numai omul, în sacramentul protestant lucrează exclusiv Dumnezeu, omul fiind un receptor pasiv. Această luptă împotriva opoziţiei catolice i-a făcut pe protestanţi să afirme formula *ex opere operato*. Vom vedea că, faţă de extrema catolică în are lucrează numai omul, şi cea protestantă în care lucrează numai Dumnezeu, teologia ortodoxă nu cunoaşte lupta şi tensiunea fiinţială între Dumnezeu şi om, între lucrarea divină şi cea umană ci, dimpotrivă, afirmă posibilitatea şi necesitatea colaborării lor.

În privinţa concepţiei ortodoxe asupra efectului sacramentelor, teologia luterană a calificat-o drept „o linie de mijloc între un realism grosolan şi un spiritualism subtil” (Fr. Heiler, *op.cit.*, p. 242) în care „realismul grosolan” este evident concepţia catolică, iar „spiritualismul subtil” este cea reformată şi neo-protestantă. Faţă de această formulare trebuie să observăm că poziţia ortodoxă poate fi numită „de mijloc”

în sensul de ne-cădere în extreme, dar nu în sensul de întâlnire de concesii. Lucrarea şi efectul sacramentelor este o complexă întrepătrundere şi colaborare între voinţa lui Dumnezeu şi libertatea omului: prin urmare, o simbioză între *ex opere operato* şi *ex opere operantis*. Ea este ex opere operato în ce priveşte lucrarea şi voinţa suverană a lui Dumnezeu dar este şi ex opere operantis în ce priveşte libertatea reală a credinciosului pe care Dumnezeu o solicită. Sfintele Taine lucrează în primul rând ex opere operato, pentru că Hristos este „supremul lor săvârşitor sau ministru în Duhul Sfânt, prin mâinile episcopului sau preotului în Biserică" (D. Radu, *Caracterul ecleziologic*, p. 124). Acest lucru a fost mărturisit fără excepţie în toată teologia patristică. Astfel, în Răsărit, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „Fiul, Tatăl şi Sfântul Duh rânduiesc totul, preotul dimpotrivă oferă graiul său şi furnizează mâna sa", de fapt „harul fiind mâna care efectuează totul", că „Dumnezeu săvârşeşte toate lucrurile, ministrul săvârşeşte numai un symbol" (Sf. Ioan Gură de Aur, *In Ioannem Homil* 86,4; P.G. LIX, 472, apud D. Radu, *op.cit*., p. 122). În Apus, Paschasius Radbertus, afirmă acelaşi lucru: „Un preot bun nu primeşte mai mult şi un preot rău nu primeşte mai puţin … pentru că Taina se săvârşeşte nu prin meritul slujitorului sfinţitor ci prin cuvântul Ziditorului şi puterea Sfântului Duh" (Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* XII, P.L. 120, 1311,1312). Formula ex opere operato comportă însă un dublu înţeles: pozitiv şi negativ. În sens pozitiv, ea înseamnă că orice Taină este actul, voinţa şi lucrarea expresă a lui Hristos ca adevărat săvârşitor în credincioşi şi garant al eficacităţii Tainei.

Dar formula ex opere operato necesită neapărat completarea cu ex opere operantis. Deşi lucrarea harului în Taine este obiectivă şi eficace prin sine, totuşi Dumnezeu lucrează asupra oamenilor numai ca spirit asupra spiritului, ca libertate asupra libertăţii. El nu ar avea ce face cu oamenii ca obiecte. Teologia patristică este total străină acelei „primiri pasive" (passiver Empfang) a sacramentului din concepţia protestantă. Niciodată omul nu este pur pasiv sau pur neutru. A nu reacţiona pozitiv la o interpelare pozitivă nu este o pasivitate ci un răspuns negativ. Atitudinea omului

este oricum un răspuns. Lucrarea lui Dumnezeu în Sfintele Taine este o interpelare care aşteaptă un răspuns. Efectul ei înseamnă întâlnirea interpelării cu răspunsul. Duhul Sfânt se face prezent în orice Taină în urma unei invocări, a unei epicleze. Iar acesta nu e una individuală ci eclezială; oficiantul o face împreună cu toată comunitatea liturgică: „Toată rugăciunea Bisericii, chiar cea a persoanelor particulare care fac parte din Biserică este o epicleză în sens larg” (D. Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelaţie şi în Biserică,* în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1974, p. 244). Coborârea Sfântului Duh în taina respectivă este răspunsul la invocarea, adică la epicleza Bisericii. Altfel, El nu vine în Taină; pentru că El este Libertatea care răspunde libertăţii iubitoare şi credincioase: „unde este Duhul Domnului este şi libertatea”. Ex opere operantis este o realitate şi o necesitate. Desigur că ea nu poate însemna o putere proprie, autonomă a oficiantului uman, pentru că ştim că fără Hristos „nu putem face nimic”. Dar în măsura în care Hristos îl ia pe oficiant în slujba Sa, îl împuterniceşte ca „iconom al Tainelor Sale” şi-I porunceşte „aceasta să o faceţi!”, în această măsură oficiantul este colaborator al lui Hristos, împreună cu întreaga comunitate şi are o reală potestas sacrificandi. Ex opere operantis înseamnă necesitatea intenţiei oficiantului de a săvârşi actele harice ca acte ale Bisericii; aceasta este necesară tocmai pentru că subliniază supunerea, ca simplu executant, al oficiantului faţă de Biserică şi faţă de voinţa lui Hristos. Intenţia oficiantului arată că Tainele nu sunt acte magice, eficiente automat prin cuvinte şi gesturi rituale mecanice. Intenţia oficiantului exprimă bine tocmai dispositio si fiducia din concepţia luterană. Intenţia aceasta nu trebuie înţeleasă simplu; ea este fiducia si dispositio manifestate clar şi recognoscibile prin evlavia şi atenţia cu care oficiantul arată că se supune şi voieşte exact ceea ce intenţionează voinţa Bisericii şi cea a lui Hristos. Am spune deci că este mult mai mult decât un simplu „non ponere obicem” din teologia luterană; sau, mai bine-zis, este aspectul pozitiv al aceleiaşi realităţi căreia obex-ul îi este aspectul negativ. În concepţia ortodoxă, ex opere operantis priveşte apoi şi pe primitorul Tainei, pentru că, aşa cum am arătat, orice lucrare a lui Dumnezeu este expresia Libertăţii care se adresează

libertăţii. Eficienţa sacramentului implică deci neapărat şi o deschidere a primitorului pentru această lucrare, o dispositio şi o fiducia şi chiar mai mult.

Relaţia aceasta dialectică, cu totul specifică şi complementaritatea lui ex opere operato cu ex opere operantis a fost sintetizată prin formula care se rosteşte la Sfânta Liturghie de către preotul liturghisitor atunci când înfăţişează, împreună cu comunitatea, Darurile euharistice ca ofrandă ce va fi preschimbată în Jertfă vie de către Arhiereul nevăzut: „*Ale tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate!*”. Pe de o parte, aceste daruri sunt jertfa comunităţii liturgice, prin voinţa şi participarea efectivă; pe de altă parte, ele sunt tot ale lui Dumnezeu, pentru că le avem de la El iar voinţa liberă pe care o adăugăm de la noi este tot un dar de la El.

A vorbi despre colaborare între Dumnezeu şi om în actele harice nu înseamnă a le vedea egale, a vedea iniţiative sau merite pe care şi le poate atribui omul ci înseamnă a vedea că omul nu este pasiv. Săvârşitorul adevărat, izvorul de har şi de putere este Arhiereul nevăzut; dar întrucât preotul oficiant este rânduit în Biserică prin *mandatum Dei şi mandatum apostolorum*, prin el lucrează efectiv Dumnezeu şi el este cu adevărat săvârşitor al Sfintelor Taine. El este săvârşitor numai în calitate de instrument al Duhului, numai împreună cu El. În viaţa cultică şi în teologia ortodoxă, preotul nu se interpune între credinciosul primitor şi Hristos săvârşitor. Formulele pasive ale Sfintelor Taine „Se botează …”, „Se unge …”, „Se împărtăşeşte robul lui Dumnezeu …” arată tocmai faptul că preotul nu se erijează în singur săvârşitor ci, de fapt, ocazionează numai întâlnirea, este punctul de întâlnire între Hristos şi primitor.

Raportul dintre ex opere operato şi ex opere operantis îl exprimă, într-un sens, şi legătura dintre **Hristos şi Duhul Sfânt** în lucrarea sacramentală şi în procesul duhovnicesc în general. Conceperea fiinţei şi eficienţei sacramentului inclusiv prin instituirea şi lucrarea *istorică* a lui Hristos duce în mod firesc la un ex opere operato exclusiv. Tocmai aceasta este problema importantă: că fiinţa şi eficienţa sacramentului, deşi instituite şi săvârşite de Hristos, sunt de fapt acte *mereu noi*, hic et nunc, activate prin Duhul Sfânt. Toate actele harice Iisus Hristos le săvârşeşte prin

Duhul Sfânt, invocat mereu iar şi iar în comunitatea liturgică. Fiinţa şi efectul Sfintelor Taine constau deci şi din această relaţie organică dintre Hristos şi Duhul sfânt. Autonomizarea Bisericii şi a sacramentelor nu este altceva decât această „istoricizare" a lucrării lui Hristos şi abstragere de la lucrarea mereu nouă a Duhului, realitate care a dominat şi domină încă viaţa sacramentală catolică.

A opune pnevmatologia hristologiei, sau pneumatocentrismul împotriva hristocentrismului devine cu totul imposibil, dacă ne gândim că în Noul Testament Duhul Sfânt este identificat cu Hristos, conform II Corinteni 3,17 (W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, 1972, p. 280, apud H.G. Pöhlmann, *op.cit.*, p. 259). De aici, în mod firesc se ajunge la concluzia că „hristocentrismul este ş el întotdeauna un pneumatocentrism. *Duhul Sfânt este Christus praesens* … în Duhul Sfânt este exprimată nu numai condescendenţa ci şi transcendenţa lui Dumnezeu" (H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, p. 259). Duhul Sfânt nu poate fi separat niciodată de Hristos, pentru că El este „dar eshatologic mântuitor care se revelează numai prin Hristos, întrucât Hristos este unicul mijlocitor («canon în canon») …, în afara acestui Verbum externum nu există lucrare a Duhului" (*Ibidem*, p. 260).

Teologia ortodoxă a înţeles că legătura între Hristos şi Duhul Sfânt priveşte legătura între dimensiunea istorică şi cea eshatologică a Bisericii şi actelor ei. Ea a ştiut că în cazul unei viziuni exclusiv istorice se ridică întrebarea: „ce sens vom da acestor invocări repetate ale Duhului dacă acceptăm pur şi simplu perspectiva istorică?" (Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 211). Răspunsul îl impune viaţa sacramentală a Bisericii care dovedeşte că „istoria trebuie permanent eshatologizată" (*Ibidem*). La obsedanta observaţie protestantă, că „Duhul suflă unde vrea", teologia ortodoxă adaugă că întrucât Duhul e al lui Hristos, noi ştim că el nu poate să sufle decât în direcţia lui Hristos. După învăţătura ortodoxă, toate Sfintele Taine se săvârşesc prin Duhul Sfânt, invocat prin rugăciunea preotului ca rugăciune a întregii comunităţi liturgice. Lucrarea lui Hristos este întru Duhul, pentru că nu face altceva decât preface fiinţa noastră tot mai duhovnicească, adică mai

permeabilă şi pătrunsă de Duhul. Iar procesul duhovnicesc, lucrarea şi eficienţa harică a Duhului nu este decât o permanentă şi mereu mai clară întipărire a chipului lui Hristos în noi, sau o prefacere a noastră după chipul lui Hristos. Progresul duhovnicesc sau sfinţirea (adică lucrarea proprie a Duhului) este tocmai primirea sau asimilarea chipului nostru după chipul lui Hristos.

Problema identificării şi recunoaşterii unui efect concret, durabil al Sfintelor Taine în fiinţa credinciosului s-a concretizat în aşa-numita formulă despre *character indelebilis* (caracter de neşters) al lucrării sacramentale în persoana umană. Plecând de la premisa irepetabilităţii (*Unwiederholbarkeit*) Botezului, luteranii observă că de aici se pune pe bună dreptate întrebarea dacă „nu cumva acest *opus Dei* exercită, prin actul Botezului, o influenţă durabilă asupra celui botezat, chiar şi atunci când botezatul respinge mântuirea ce i se oferă în Botez” (P. Brunner, *Pro Ecclesia*, I, p. 146). Chiar dacă persoana respectivă neglijează (*preisgibt*) Botezul şi credinţa şi pierde harul Botezului, realitatea faptului că e botezat rămâne fixă în persoana lui ca un dat indelebil” (*Ibidem*, p. 163). Pe de altă parte însă, teologii luterani afirmă că „un *character indelebilis*” neutru faţă de mântuire şi faţă de judecată este străin Scripturii” (P. Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, p. 40) şi mai ales ţin să se distanţeze de înţelegerea catolică clasică a acestui *character indelebilis* aşa cum a fost el formulat de către Conciliul de la Trident („*Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddem spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit!*” (Denzinger, 852, nota 66 de la subsol), apud P. Brunner, *Pro Ecclesia*, I, p. 613). Luteranii consideră că, „deşi nu există nici un motiv de îndoială pentru a referi termenul de pecete efectului Botezului” (P. Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre*, p. 40), totuşi caracterul învăţăturii tridentine „se desparte de Scriptură” pentru că „el este neutru (*neutral*) faţă de mântuire şi pieire” (*Ibidem*); cu alte cuvinte, luteranii atrag atenţia că efectul Botezului nu poate fi despărţit de învăţătura privind Răscumpărarea, nu poate fi considerat autonom, detaşat de

contextul general al învăţăturii creştine. Pe plan general, ei rămân însă la „convingerea că Biserica luterană are într-adevăr libertatea să înveţe aceste teze” (P. Brunner, *Pro Ecclesia,* I, p. 163) (ale caracterului indelebil, n.n.). Documentele oficiale luterane n-au aprofundat această problemă. Ele s-au limitat numai la afirmaţiile generale că „în practică luteranii posedă o conformitate cu învăţătura catolică despre caracterul indelebil preoţesc” (Dialogul oficial lutheran-catolic pe plan mondial, *Raportul Malta* („Malta-Bericht”), în „Um Amt und Herrenmahl”, Raportul Malta III, E, 60, p. 45), întrucât sunt de acord că „hirotonia întru oficiu se săvârşeşte pentru toată viaţa şi nu trebuie repetată” (Dialogul oficial lutheran-catolic din U.S.A., în „Um Amt und Herrenmahl”, *Dialogul U.S.A.* 2 II, B 17, p. 78); totodată însă ţin să menţioneze că ei „au respins această expresie (*character indelebilis*) datorită implicaţiilor metafizice legate de ea” (*Dialogul U.S.A.*, 2II, B 17, p. 78) şi de aceea ei preferă să „pună accentul pe aspectul funcţional al «caracterului» şi pe darul Duhului” (*Ibidem*). Teologii apuseni au remarcat faptul că ideea unei peceţi de neşters a harului sacramental în persoana primitoare are o vechime indiscutabilă atât în Apus, unde a fost formulată clasic de Toma de Aquino (vezi la Gunther Wenz, *Einführung,* p. 24) cât şi la Părinţii răsăriteni, precum Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Chiril al Ierusalimului (vezi la Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche,* Verlag Ernst Reinhard, München, 1937, p. 242). Dar ei au scos în evidenţă că diferenţa sau controversa între înţelegerea apuseană şi cea răsăriteană rămâne prin două atitudini „greu de unit între el”: în Răsărit s-a ajuns la „respingerea fundamentală a valabilităţii misteriilor săvârşite în afara Bisericii, deci repetabilitatea misteriilor” (Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West,* Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Benziger Verlag, 1979, p. 169), în timp ce în Apus, centrul de greutate nu stă pe eclesiologie ci pe „structura sacramentelor care pot să întipărească «semnul indisolubil» valabil în sine, independent de starea harică a administratorilor umani, şi deci irepetabilitatea Botezului, Mirungerii şi Hirotoniilor” (*Ibidem*¸ p. 170). De asemenea, apusenii adaugă faptul că dacă „Părinţii bisericeşti greci din sec. IV afirmă

existenţa unei peceţi duhovniceşti (*sphragis*) la Botez, Mirungere şi Hirotonie" (Ibidem, *p. 165*), în epocile următoare acest termen ar fi „ieşit din uz" şi ar fi primit „relevanţă teologică" abia atunci când „învăţătura apuseană despre *character indelebilis* a pătruns în Răsărit" (*Ibidem*). În aceste afirmaţii, ei se bazează pe faptul că în Mărturisirile de credinţă ortodoxe din sec. XV-XVII formula se găseşte numai la Dositei al Ierusalimului, al cărui exemplu l-ar fi urmat şi alţii, în timp ce celelalte trei Mărturisiri de credinţă ortodoxe „nu-o cunosc" iar teologii mai noi „înclină s-o respingă" (vezi J. Kostansis, *Problemes de l'economie ecclesiastique,* p. 4, apud R. Hotz, *op.cit.*, p. cit.). Faţă de aceste afirmaţii apusene, teologia ortodoxă reaminteşte că fidelitatea şi consecvenţa doctrinară este o însuşire atât de proprie ei încât tocmai din cauza aceasta i s-a imputat deseori că ar fi o teologie prea conservatoare; prin urmare, „şovăirea" ortodoxă în problema caracterului indelebil trebuie să aibă o altă explicaţie. Pe de o parte, este adevărat că unii teologi ortodocşi au avut şovăieli indiscutabile. Un exemplu „tipic" pentru aceasta îl oferă Hristu Androutsos care în manualul de Simbolică din 1901 a afirmat „un criteriu indisolubil compus din *trei mysteria*" în timp ce în Dogmatica din 1907 a mai recunoscut acestei concepţii numai valoarea de „opinie teologică" (R. Hotz, *Sakramente*, p. 167). Androutsos a ajuns să considere această idee ca simplă opinie teologică pentru că, după el, nu poate fi înţeleasă natura unei calităţi harice care se menţine chiar şi în condiţiile pierderii harului Tainei; i s-a părut deci imposibilă o explicaţie pe cale logică. El a fost combătut însă de compatriotul său Constantin Dyobuniotis, care a susţinut insistent că unor taine nu li se poate contesta un efect haric definitiv (cf. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele …,* p. 461). Mai recent, Joannis Zizioulas, mitropolit de Pergam crede că dilema constă în întrebarea „dacă hirotonia conferă un har obiectiv pe care slujitorul rânduit îl posedă ontologic" (I. Zizioulas, *op.cit.*, p. 244) sau dacă numai „îl deleagă autoritatea pentru a exercita o anumită funcţie sau slujire în Biserică" (*Ibidem*). Între cele două poziţii, lui Zizioulas i se pare clar că în orice caz trebuie respinsă categoric „o obiectivitate a harismei" care face din slujitorul hirotonit

„o persoană care se situează în afara şi deasupra comunităţii” (*Ibidem*). În sprijinul acestei atitudini el adaugă o explicaţie convingătoare şi logică arătând că „în lumina comunităţii euharistice dilema îşi pierde orice sens … fiindcă aici termenii de referinţă sunt fundamental existenţiali” (*Ibidem*, p. 185) şi de altfel „nu există harismă care să poată fi posedată individual” (*Ibidem*). Nouă ni se pare esenţială îndeosebi ultima remarcă, faptul că orice har nu se împărtăşeşte spre o posesie exclusiv individuală, pentru că de altfel nici nu poate exista o viaţă spirituală autentică strict individuală; este evident că orice har şi dar intenţionează simultan progresul individual şi cel comunitar De aceea, dimensiunea comunitară a actelor harice, chiar dacă este esenţială, nu ni se pare că se opune şi nu trebuie opusă dimensiunii personale, pe care n-o exclude, căci progresul uneia nu poate să influenţeze decât pozitiv pe cealaltă şi fiecare creşte şi datorită celeilalte. În orice caz, ultima explicaţie teologică ortodoxă concluzionează că esenţa caracterului indelebil constă în faptul că harul are cu siguranţă şi efecte definitive (precum ştergerea definitivă a păcatului strămoşesc prin Botez), că prin Sfintele Taine omul intră într-o relaţie cu Hristos din care rămâne, ca o amintire, ceva din ceea ce a fost chiar şi în cazul unor noi păcate, că „ceea ce a lucrat harul nu se mai poate şterge de tot, chiar dacă se retrage harul” (D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele …*, p. 207).

Bibliografie

Sf. Nicolae Cabasila, *Scrieri*, trad. de Ene Branişte şi T. Bodogae, Bucureşti, 1989

Sf. Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, trad. de Ene Branişte, în colecţia „P.S.B.”, nr. 53, Bucureşti, 1994

D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raportul dintre ele şi Tainele dinafara Bisericii,* în „Ortodoxia”, nr. 2/1956

D. Stăniloae, *Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni*, în „Ortodoxia”, nr. 1/1956

D. Stăniloae, *Creaţia ca dar şi Tainele Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 1/1976

D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1966

D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova, 1987

Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi catolicism*, Editura România Creştină, Bucureşti, 1999

D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine*, Bucureşti, 1978

D. Radu, *Sf. Taine ale Bisericii după Tradiţia apostolică*, în „B.O.R.”, nr. 11-12/1978

D. Radu, *Sf. Taine în viaţa Bisericii*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1981

I. Ică, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii ...*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 10-12/1982

S. Bulgakov, *Ortodoxia*, Sibiu, 1936; Editura Paideia, Bucureşti, 1997

Revista *Ortodoxia*, nr. 3-4/1979, în întregime.

XVI. SFINTELE TAINE

1. TAINA SFÂNTULUI BOTEZ

Fiinţa şi efectul Botezului

Teologia ortodoxă subliniază *necesitatea* Botezului pe baze biblice (Ioan 3,3) dar nu ca o necesitate declarativă, juridică, ci pentru că Botezul desfiinţează păcatul strămoşesc prin unirea cu Hristos şi, tot astfel, „fără această unire nu se poate intra în împărăţia lui Dumnezeu" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 60). Ortodocşii înţeleg acţiunea harică a Botezului în cadrul mântuirii subiective ca fiind strâns determinată de mântuirea obiectivă înfăptuită de Hristos, respectiv prin însuşi Botezul Său în Iordan. Vorbind de Botezul Domnului, Sfântul Grigorie de Nyssa, scrie că el este „purificarea păcatelor, iertarea greşelilor, cauza reînnoirii şi renaşterii" (Sf. Grigorie de Nyssa, *In Baptismum Christi*, Migne, P.G. 46, col. 580 D, apud Mgr. Dumitru Radu, *Semnificaţia soteriologică a Botezului Domnului*, în revista „Ortodoxia", nr. 4/1955, p. 521). Întreaga teologie patristică, reflectată în cântările bisericeşti dogmatice arată că prin acest Botez, sfinţindu-se apele Iordanului, prin ele s-au sfinţit apele cosmice, adică întreaga fire. Iar efectul Botezului asupra firii umane a lui Hristos înseamnă de fapt anticiparea restaurării chipului slavei lui Adam dintâi, căci prin acest botez, „noi ne însuşim roadele restabilirii chipului celui dintâi, dobândite prin întreaga operă de răscumpărare a Mântuitorului" (Dumitru Radu, *op.cit.*, p. 525). Mai mult încă, teologia ortodoxă afirmă că înnoirea şi sfinţirea firii umane prin Botezul Domnului constă nu numai într-o imprimare nouă cu energiile harului divin ci şi într-o eficientizare şi capacitate nouă a firii umane de a primi o plenitudine de haruri pe care n-o putuse cunoaşte până la Hristos (*Ibidem*, p. 531).

O deosebire importantă privind fiinţa Botezului se vede între teologia ortodoxă şi cea protestantă atunci când se au în vedere elementele concrete ale Tainei. Teologia luterană a şovăit totdeauna atunci când, afirmând cu tărie calitatea sacramentală, a trebuit totuşi să descrie mai îndeaproape lucrarea harului prin elementele materiale. Aproape totdeauna, harul este pentru ea o realitate despărţită sau alături de elementul material. Cugetarea patristică enumeră însă clar elementele materiale necesare în actul sacramental, care se pătrund de harul divin şi au realmente capacitatea de a-l transmite. Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că în Botez „apa se uneşte cu Duhul Sfânt, a cărui lucrare se face în ea şi prin ea" (Apud P. Evdokimov, *Ortodoxia,* Bucureşti, 1996, p. 299), iar Sfântul Ambrozie înşiră amănunţit elementele Tainei, subliniind limpede că Taina se constituie prin unirea acestora cu crucea lui Hristos: „ … la botez cei trei martori una sunt: apa, sângele şi Duhul, iar dacă scoţi pe unul dintre aceştia, taina Botezului nu mai rămâne în picioare. Căci ce este apa fără crucea lui Hristos?" (Sf. Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, în colecţia PSB, nr. 53, Bucureşti, 1994, p. 13). Este limpede deci că actul sacramental al Botezului constă din transmiterea unui har divin împărtăşit prin elementul material concret, sfinţit în prealabil prin „crucea lui Hristos", adică printr-o rugăciune sfinţitoare a clericului oficiant. Totuşi, cu toată această subliniere a elementului material transmiţător de har, teologia ortodoxă nu cade într-o înţelegere mecanică a lucrării ci insistă, ca şi luteranii, asupra caracterului personalist al actului sacramental. Din slujba ortodoxă a botezului se poate vedea că acesta are în vedere nu „primirea unui har dintr-un depozit impersonal al Bisericii", ci, mai presus de toate, „întemeierea unei relaţii personale, a celui ce se botează, cu Hristos" (D. Stăniloae, *Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală*, în rev. „Ortodoxia", nr. 4/1970, p. 503). Botezul nu este altceva decât un raport între voinţe personale libere, el implică voie liberă şi creştere. El nu desfiinţează sau nu atentează nicidecum la libertatea umană, ci o restaurează. De altfel, trebuie observat în acest sens, că orice Sfântă Taină „implică totdeauna o chemare la libertate" (J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, Bucureşti, 1996, p. 259).

Teologia ortodoxă afirmă apoi *caracterul sacrificial* al fiinţei Botezului. Ea se întemeiază pe teologia patristică. Astfel, Fericitul Augustin spune că „acea Mare Roşie înseamnă botezul lui Hristos. De unde e botezul roşu, dacă nu pentru că e sfinţit prin sângele lui Hristos?” (Augustinus, *Tractatus 11, In Ioannem*, apud D. Stăniloae, „Numărul Tainelor şi raporturile dintre ele …”, p. 197), iar scriitorul Prosper de Aquitania afirmă şi el că „martirii strălucesc într-o purpură de două ori înroşită: odată sunt scufundaţi în sângele lui Hristos iar prin vărsarea sângelui propriu sunt încă o dată scufundaţi” (*De promissione* II,2, apud D. Stăniloae, *op.cit*., p. cit.). În acelaşi sens, teologii ortodocşi de astăzi exprimă acest aspect sacrificial prin formula emblematică a Botezului ce „reproduce în viaţa fiecărui neofit Patima Domnului şi Paştile” (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 301).

În teologia ortodoxă înnoirea efectuată de Botez este *anagénnesis*, „baia veşniciei”, adică „transformarea totală a fiinţei omeneşti prin care plămada sa primeşte adevăratul chip, chipul lui Dumnezeu” (*Ibidem*¸ p. 298). Spre deosebire de teologia protestantă care prezintă înnoirea baptismală ca un act delimitat precis în sine însuşi, cea ortodoxă ţine să sublinieze că această înnoire „nu este numai un dat fix ci e viaţă într-o noutate continuă … într-o altă şi altă formă de manifestare a bunătăţii şi a iubirii noastre” (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 54), conform menirii persoanei umane care este „mereu nouă prin libertatea ei responsabilă, prin iubirea interminabilă a ei” (*Ibidem*).

Dar problema cea mai importantă privind efectul Botezului este aceea a unui efect definitiv asupra persoanei, aceea a aşa-numitului *caracter indelebil* (*character indelebilis*). Deşi protestanţii sunt foarte săraci în a afirma un specific sau un efect special al Botezului, declarând chiar că „Botezul nu are nici un efect special (ca o transformare a firii umane sau a adâncului inconştient al sufletului)” (Paul Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, Carl Bertelsmann, Gütersloh, 1950, p. 245), totuşi unii nu şovăie în a recunoaşte deschis şi clar că în Botez „pentru individ oferta lui Dumnezeu rămâne mereu de nepierdut (*unverlierbar*)” (Idem, *Die christliche Wahrheit*,

Gütersloh, 1962, p. 550). Majoritatea teologilor insistă pe acest *character indelebilis* şi invocă în acest sens o serie de temeiuri biblice şi patristice cărora, de data aceasta, le acordă tot creditul. Astfel, ei afirmă că „faptul că «cei pecetluiţi» de la Apocalipsă 7,3 respectiv 3,4 sunt botezaţi, este un lucru neîndoielnic. Egalitatea formală dintre Botez şi *sphragis* (pecetea indelebilă, n.n.) este din ce în ce mai numeroasă la Părinţii: II Clement 7,6; 8,6; mai departe, la Tertulian, Ciprian, Vasile, Chiril al Ierusalimului, Ambrozie, Epifanie” (W. Trilhaas, *Dogmatik*, p. 343).

Vorbind de efectul Botezului, teologia ortodoxă este preocupată însă mai mult nu de afirmarea principială a unui caracter indelebil, ci mai ales de realizarea şi asimilarea conţinutului acestui caracter. Ea înţelege mistic, spiritual şi organic conţinutul actului baptismal şi este interesată de cunoaşterea aportului uman la finalizarea acestui început de proces duhovnicesc ce are menirea să-l ducă pe credincios, prin dobândirea virtuţilor, până la transfigurare organică şi sfinţire. Prin cufundarea la botez, teologia ortodoxă înţelege „renunţarea totală la noi înşine … uitarea de noi înşine într-o predare totală lui Dumnezeu” (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 41), cufundarea „dincolo de orice voinţă de a fi noi înşine într-o viaţă care ne sleieşte … dincolo de creaturalul nostru, care se epuizează treptat, în adâncimea morţii apofatice sau a vieţii în Dumnezeu” (*Ibidem*). Prin această cufundare, omul „se întâlneşte cu Hristos sau se enipostaziază în El şi se umple de energiile Duhului Sfânt” (*Ibidem*, p. 38). În mod corespunzător, şi scoaterea din apa Botezului nu este numai un simbol al învierii la o nouă viaţă, nu *simbolizează* ceva, ci *este* ceva: ea produce realmente un om nou. Ea este o naştere dar, în mod paradoxal, nu a unui om care n-a existat deloc înainte, ci o nouă naştere a omului care fiinţa deja în alt fel, o naştere nouă a aceluiaşi om. Ieşirea din apa botezului nu înseamnă ci este cu adevărat o naştere şi o existenţă nouă, pentru că respectiva persoană „ e într-un fel enipostaziată în Hristos, deşi nu pierde libertatea de a se despărţi de El” (*Ibidem*, p. 39). Realitatea şi noutatea acestei existenţe baptismale poate fi exprimată şi ca o relaţie nouă, o relaţie personală responsabilă în chip direct, specific şi absolut faţă de

Dumnezeu. Luteranilor le place să vorbească foarte mult de caracterul personal al sacramentelor prin care – li se pare lor – elementele materiale îşi pierd importanţa, nu mai au sens în relaţia directă a credincioşilor cu Dumnezeu. Teologia ortodoxă scoate însă în relief adevărul că elementele materiale, departe de a obiectualiza sau depersonaliza relaţia dintre persoane, dintre om şi Dumnezeu, dimpotrivă o obiectivizează şi o concretizează. În schimbul de intenţii şi responsabilităţi iubitoare dintre persoane, elementele materiale nu rămân opace, nu rămân simple semne care se interpun ca intermediari ci dimpotrivă, se încarcă de semnificaţia iubitoare şi responsabilă, de energia iubitoare (în cazul nostru, de energia iubitoare a harului Duhului Sfânt), elementul material devenind o oglindă care reflectă şi împărtăşeşte vital această energie iubitoare. Trebuie înţeles că relaţia aceasta între voinţe şi responsabilităţi iubitoare ale persoanelor are cu adevărat capacitatea de a personaliza şi încărca elementele materiale cu energia personală: cu atât mai mult aici, în actele Sfintelor Taine, unde e vorba de voinţa şi responsabilitatea iubitoare a harului ca energie divină necreată. Tocmai prin această lucrare, prin elementul material, omul e întemeiat „într-o relaţie personală, o viaţă de răspundere eternă" (*Ibidem*¸ p. 50) faţă de Dumnezeu, e „scos din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii" (*Ibidem*, p. 51). Lucrarea harului şi efectul lui sunt atotcuprinzătoare, sunt reale şi eficiente organic asupra persoanei respective.

O mare problemă care pune în dificultate misteriologia este şi întrebarea: dacă harul baptismal e real şi eficient, cum se explică păcatele ulterioare ale persoanei, dispoziţia lui spre păcat? Teologia ortodoxă explică această posibilitate şi realitate a păcatelor ulterioare prin voinţa omului care rămâne liberă şi după Botez şi prin urmare, influenţată şi capabilă de rău. Păcatele personale post-baptismale nu anulează realitatea lucrării harice: „chiar de la Botez, după darul lui Hristos, ni s-a dăruit harul desăvârşit al lui Dumnezeu" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez,* în „Filocalia", vol. I, Sibiu, 197, p. 289). Curăţirea e reală, numai că ea e „întâmplată în chip tainic prin Botez, dar … e aflată efectiv prin porunci" (*Ibidem*¸ p. 276), pentru că „poruncile lui

Hristos, cele date după Botez, sunt o lege a libertăţii" (*Ibidem*). De aceea, „tot cel ce l-a primit în chip tainic, dar nu împlineşte poruncile, pe măsura neîmplinirii e luat în stăpânire de păcat" (*Ibidem,* p. 288-289). Este vorba aici de o realitate antinomică: relaţia între acţiunea harului şi libertatea omului este totdeauna paradoxală. Cu cât e mai activ harul, cu atât responsabilitatea omului, departe de a scădea, e solicitată mai mult. Chiar dacă harul lucrează mult, responsabilitatea omului nu dispare ci, dimpotrivă e chemată să se exprime activ ca şi când, aşa-zicând, nici nu s-ar manifesta harul în prin plan. Orice lucrare a lui Dumnezeu e o interpelare care solicită imperativ un răspuns; iar acest răspuns există, chiar şi ca tăcere sau lipsă de răspuns, aceasta însemnând de fapt un refuz. Din răspunsul diferit al omului, rezultă şi roade baptismale diferite. Prin urmare, dacă actul haric „nu lucrează în toţi cei botezaţi aceleaşi roade", explicaţia sau „greşeala" constă în faptul că unii „au risipit comoara" (Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, în vol. „Scrieri", Ed. Arhiep. Bucureşti, 1989, p. 183-184) baptismală prin negrijă, prin nesimţire, prin lenevie, prin inactivitate, prin întunecare sau răutate.

Instituirea Botezului

Instituirea Botezului creştin începe cu propriul botez al lui Iisus în Iordan, socotit „primul act de botez creştin" (Idem, p. 11) prin care începe „istoria instituirii Botezului apostolic" (*Ibidem*), dar această instituire „nu trebuie înţeleasă simplu ca dată a istoriei lui Iisus ci trimite la realitatea supra-istorică a Paştilor" (U. Kühn, *Sakramente*, p. 149). Înţeles aşadar într-o viziune unitară, Botezul creştin se întemeiază „pe aceea că Hristos a venit în trup, a murit ca fiecare om, a înviat, s-a înălţat de-a dreapta lui Dumnezeu şi a revărsat pe Duhul peste ai Săi" (P. Brunner, *Pro Ecclesia* I, p. 139). Reprezentanţii noului curent sacramentalist luteran înţeleg legătura dintre instituirea şi fiinţa Botezului în mod asemănător cu teologii ortodocşi, întrucât mărturisesc expres că „puterea lucrătoare (*die Wirkungskraft*) a Botezului depinde de faptul că Domnul înviat în persoană a instituit Botezul printr-un *verbum externum*" (*Ibidem*, p. 141) şi, prin urmare fiinţa şi eficienţa Botezului, „tot ceea ce

trebuie spus despre puterea Botezului” se bazează pe „aşezarea şi instituirea Botezului prin Hristos” (Idem, *Ibidem*). Teologia ortodoxă este de acord cu cea luterană că instituirea Botezului creştin este legată atât de Botezul lui Iisus în Iordan cât şi de întreaga activitate mântuitoare a lui Iisus Hristos pre-pascal şi post-pascal. Instituirea nu poate fi limitată la o singură parte, pentru că fiecare din ele dau Botezului creştin câte o dimensiune anume, care nu poate lipsi. Dar mai important este un alt lucru. Botezul Domnului este, în concepţia ortodoxă, nu numai un moment istoric şi un model pentru Botezul creştin, ci chiar conţinut şi eficienţă transformatoare asupra firii omeneşti şi firii cosmice în general. El are o dublă dimensiune şi direcţie. În primul rând, se referă personal la firea omenească a lui Iisus Hristos, iar în al doilea rând la firea umană a tuturor oamenilor. Prin botezul Său, Iisus Hristos „ridică şi arată pe o nouă treaptă umanitatea Sa, fiindcă – după învăţătura patristică – omenitatea lui Hristos se ridică progresiv pe noi trepte, transfigurându-se sub acţiunea energiilor divine necreate, care o străbat din momentul întrupării” (Vladimir Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944, p. 111). Dar acţiunea harică a energiilor divine, activă în botezul Domnului, nu a lucrat numai asupra firii umane a Mântuitorului ci, prin ea, asupra întregii firi omeneşti. Botezul a însemnat şi un act de comuniune specială a umanităţii cu Persoanele Sfintei Treimi. În Botezul Său, Iisus Hristos este Fiu al Tatălui şi ca om iar arătarea Duhului Sfânt este şi „semnul comuniunii noastre cu El, deoarece vine sub o formă văzută ca să cinstească umanitatea noastră” (*Ibidem*¸ p. 157). Sfinţii Părinţi identifică în mod consecvent Iordanul cu natura umană, în care Logosul divin s-a coborât ca s-o restaureze. „Aşadar *pustia*, aşa cum am spus, e firea oamenilor şi lumea aceasta, ca şi fiecare suflet în parte” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 47, în „Filocalia”, vol. III, p. 160), iar *„valea prăpăstioasă* este trupul fiecăruia” (*Ibidem*¸ p. 162). Atunci când se coboară în Iordan Hristos se coboară în interiorul umanităţii, pentru ca să lucreze din centrul ei îndreptarea şi sfinţirea ei. Astfel Hristos se arată ca „centru intim al întregii naturi omeneşti, ca un nou Adam”

(Dumitru Radu, *Semnificaţia soteriologică a Botezului Domnului*¸ în rev. „Ortodoxia", nr. 4/1955, p. 530), în aşa fel că „fiecare dintre noi îşi vede chipul său în cel ce se botează" (*Ibidem*). Trebuie înţeles deci că Iisus Hristos nu s-a botezat pentru Sine ci pentru noi şi chiar, se poate spune, în numele nostru şi în locul nostru. Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă că botezul Logosului a fost „o comunicare de lumină dumnezeiască făcută întregii firi omeneşti" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio XL, In Sanctum Baptismum*, 2 Migne, P.G. 36, col. 361 B, apud D. Radu, *Semnificaţia soteriologică ...*, p. 528). Momentul botezului Domnului înseamnă în primul rând o pătrundere mai profundă, mai intimă a energiilor divine ale Duhului în firea Sa umană, dar înseamnă, în al doilea rând, şi că firea noastră, a tuturor persoanelor umane, în virtutea comunităţii intime cu firea umană a lui Hristos se resimte şi ea într-o măsură de eficienţa soteriologică a lucrării baptismale din Iordan. Desigur că această eficienţă sau restaurare a chipului divin din om nu este la măsura evenimentelor majore ale Patimii, morţii şi Învierii Domnului; ea este o restabilire „parţială a chipului nostru prin pocăinţă" (D. Radu, *op.cit.*, p. 523).

Evenimentul Botezului a însemnat o iluminare şi o cunoaştere mai apropiată a lui Dumnezeu, după cum recunosc şi protestanţii, sau „arătarea Luminii celei neapropiate care, ca o făclie de sus, cu lumina cunoştinţei de Dumnezeu ne-a luminat" (*Mineiul*, luna ianuarie, ziua 6), cum spune cultul ortodox. Dar el a însemnat mai ales îndreptarea cursului Iordanului (aşa cum arată textele biblice şi cântările din cultul ortodox), adică a cursului firii omeneşti. Instituind Botezul creştin prin botezul Său, Iisus Hristos „ne dezbracă de veşmântul ruşinos şi ne împodobeşte cu haina măreaţă a renaşterii" (Sf. Grigorie de Nyssa, *In Baptistum Christi*, Migne, P.G. 46, col. 593 B, apud D. Radu, *op.cit.*, p. 522) căci fiecare din noi „leapădă în mod virtual veşmântul cel josnic şi cusut din zdrenţele lamentabile ale nedreptăţii" (*Ibidem*) şi se îmbracă cu cel al luminii şi al nemuririi.

Ritualul şi materia

Documentul ecumenic BEM, Lima, 1982, la care luteranii şi-au adus un aport considerabil, specifică amănunţit că „într-o slujbă completă a Botezului, ar trebui să se găsească măcar următoarele elemente: *o invocare a Sfântului Duh; o renunţare la rău; o mărturisire de credinţă* lui Hristos şi sfintei Treimi; folosirea *apei; o declaraţie* că persoanele botezate au dobândit o nouă *identitate* ca fii şi fiice ai lui Dumnezeu şi, ca membri ai Bisericii, consideră că iniţierea creştină nu este deplină fără *pecetea* Duhului Sfânt, dăruit celui botezat şi fără participarea la *împărtăşanie*" (Documentul BEM sau *Botez, Euharistie, Slujire*, în rev. „Mitropolia Banatului", nr. 1-2/1983, p. 28). Este de observat grija pentru un act baptismal complet şi pentru simbolismul lui.

Tot într-un document oficial, se cere ca ritualul botezului „să urmeze din ce în ce mai mult în cadrul serviciului divin al întregii comunităţi" (*Wege zur Gemeinschaft*, p. 32).

Misteriologia ortodoxă adaugă aici că în Biserica primară noii candidaţi se botezau în noaptea Paştilor, şi de aceea botezul lor ar trebui să stea mai strâns în legătură cu Sfânta Liturghie. Acelaşi document luteran subliniază de asemenea că „simbolul apei trebuie săvârşit cu suficientă claritate iar formula corectă de botez nu poate fi niciodată delăsată (*unterlassen*)" (*Ibidem*¸ p. 32). Documentele se referă şi la modul botezării prin cufundare, arătând că „actul cufundării poate exprima în mod concret faptul că, în botez, creştinul participă la moartea, la îngroparea şi la învierea lui Hristos" (*Botez, Euharistie, Slujire*, în „rev.cit"., p. 27).

Mai interesantă este noutatea sfinţirii apei şi a untdelemnului ca şi componente esenţiale ale Botezului, de care vorbesc mai nou unii sacramentalişti luterani. Aceştia menţionează expres „ritualurile sfinţirii apei şi a untdelemnului" (*Riten der Wasserweihe und Olweihe*) (G. Wenz, *Einführung*¸ p. 73), o noutate remarcabilă care, faţă de ritualul exasperant de gol şi arid de până acum, înţelege că sacramentul nu poate fi numai o teorie şi o predică ci trebuie exprimat în acte şi elemente materiale concrete care, conform Sf. Apostol Pavel, „se sfinţesc prin rugăciune şi prin cuvânt".

Teologia ortodoxă descrie însă un conţinut mai bogat şi o spiritualitate cuprinzătoare şi transfiguratoare privind materia Tainei Botezului. În primul rând, ea observă că însăşi materia acestei lucrări harice este o determinare şi o înţelepciune divină. Mântuitorul Hristos a ales apa ca materie în care se încorporează şi se săvârşeşte Taina Sfântului Botez pentru că ea este, chiar de la facerea lumii de către Dumnezeu, materia primordială şi fundamentală a universului, expresia esenţială a vieţii corporale. În Sfânta Scriptură, se spune că la începutul lumii „Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor". Desigur că această „apă" primordială nu este identică cu apa definită, determinată şi definitivă pe care o avem astăzi în universul material. Dar ea nu era nici o substanţă autonomă sau pasivă ci era „o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mişcare universală … *având în ea, prin creaţie, raţiunile tuturor formelor de existenţă*" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p.34). Apariţia tuturor formelor de viaţă, de după aceea, nu este altceva decât lucrarea sau imprimarea energiei Duhului Sfânt asupra şi prin această apă primordială (cf. Facere 1,2). Se poate spune că o parte din această apă primordială a născut formele de viaţă ulterioare, în toată diversitatea lor; iar cealaltă parte a luat forma de apă pe care o avem şi astăzi. Aceasta este înrudită în mod special cu „apa" primordială şi de aceea are calitatea de a fi „rezerva mobilă din care se nasc şi se alimentează sau se ţin în mişcare toate corpurile" (*Ibidem*¸ p. 35). Se ştie bine că toate formele de viaţă corporală îşi datorează mobilitatea şi viaţa cantităţii lichide din ele iar lipsa sau incapacitatea de a folosi apa înseamnă pentru toate imobilitate, rigiditate şi moarte. Prin urmare, apa reprezintă în mod eminent esenţa vieţii corporale şi de aceea a fost aleasă de către Mântuitorul să îndeplinească şi lucrarea harică a renaşterii omului nou, a creştinului, „din apă şi din Duh". Precum la începuturi lumea s-a născut din materia primordială (apa) şi din Duh, tot astfel şi renaşterea sau restaurarea omului după chipul cel dintâi trebuie să se facă „din apă şi din Duh". Astfel, Botezul creştin înseamnă că „materia însăşi, readusă la mobilitatea ei duhovnicească, devine mediu al Duhului creator, liber, mereu nou în actele Sale"

(*Ibidem*, p. 38). Era firesc deci ca Mântuitorul să unească Duhul cu apa ca bază şi leagăn al vieţii. Numai prin această înţelegere şi spiritualitate se poate concepe apoi că apa Botezului „este în chip ascuns materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străveziu şi pe Duhul cu energiile Lui de viaţă dătătoare şi mereu noi” (Idem, *Ibidem*).

Botezul copiilor

Deja la începutul secolului nostru, credinţa că în comunităţile primar-creştine nu s-au săvârşit botezuri de copii, „a fost zguduită începând din deceniul 2” (E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, p. 110) de către Albrecht Oepke, Johannes Leipold, Joachim Jeremias şi Oscar Cullmann. În primul rând, aproape toţi exegeţii sunt astăzi de acord că porunca de botez de la Matei 29,19 „este universală” (E. Schlink, *op.cit.*, p. 16). Apoi, deşi a avut de dus o polemică acerbă cu Kurt Aland care nu a cedat, totuşi astăzi se recunoaşte că J. Jeremias „a validat în modul cel mai cuprinzător argumentele pentru afirmarea practicii baptismale a copiilor în comunitatea primară” (*Ibidem*, p. 110). Împreună cu W.F. Flemington (W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1948), el a dovedit că botezul copiilor, atestat expressis verbis la Sfântul Irineu pe la 185 „merge înapoi în istorie până în epoca apostolică” (Hans Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 92; vezi şi F. Hahn, *op.cit.*, p. 15; vezi şi documentul *BEM*, în „Botez, Euharistie, Slujire”, p. 24), unii acceptând şi ideea că „botezul copiilor este inclus în practica Botezului întregii familii (*Haustaufe*) (H. Sasse, *op.cit.*, p. 93), ceea ce ştim că protestanţii au combătut cu înverşunare de secole. În orice caz, misteriologia luterană acceptă astăzi că „a doua generaţie de creştini a fost botezată în general de când erau copii” (C.H. Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972, p. 233) şi, prin urmare, „botezul copiilor s-a impus deplin în a patra sau a cincea generaţie” (*Ibidem*). Putem spune deci că, din punct de vedere exegetic şi istoric, sacramentaliştii luterani sunt de

acord în marea lor majoritate cu realitatea botezului copiilor ca o realitate primar-creştină.

Este adevărat că argumentările pentru Botezul copiilor şi-au găsit formulări diferite. Astfel, unii cred că rămâne valabilă şi este necesară învăţătura lui Luther despre o credinţă reală, existentă în orice copil provenind din părinţi creştini, care-l aduc la botez, aşa-numita *fides infantium*. După Luther, fides infantium este sigură în primul rând din cauză că, în general „credinţa în om, şi deci credinţa copiilor, este lucrarea lui Dumnezeu” (cf. Karl Brinkel, *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1958, p. 97) şi deci nu o lucrare umană sau o problemă de maturitate intelectuală. Această *fides infantium et lactantium* este o „direcţionare către Dumnezeu” înnăscută care „trebuie să se prindă şi de semne şi lucrări văzute” (*Ibidem*¸ p. 91), adică de sacramentul Botezului. Această credinţă dăruită de Dumnezeu se împlineşte apoi ca un „trebuie – să – crezi propriu” (*eigenes – Glauben – müssen*) (*Ibidem*¸ p. 82) şi ea „devine, ca *usus sacramenti* şi o «cuprindere» a *promissio* în Botez” (Idem, *ibidem*). Această credinţă a copilului nu este o *fides firma*, ci o „credinţă de lapte” (*Milchglaube*) adică începătoare. Dar Luther a avut în vedere la Botez nu numai această credinţă ci un ansamblu mult mai cuprinzător. Credinţa care acţionează şi e prezentă la botez nu se referă numai la credinţa copilului ci şi la persoanele care-l înconjoară, îl duc la botez, îl asistă şi-l cresc permanent în credinţa creştină a Bisericii. Prin urmare, este vorba şi de o „*fides* care se referă la ceea ce tatăl va spune copilului” (*Ibidem*¸ p. 91), apoi de credinţa naşilor, pentru că „naşii (*die Paten*) păşesc rugător în faţa lui Dumnezeu pentru credinţa copilului” (*Ibidem*¸p. 70), iar ei fac aceasta tocmai „întru credinţa Bisericii creştine” căci „credinţa Bisericii îi împinge pe naşi să-i aducă pe prunci la Botez şi să păşească rugător pentru ei în faţa lui Dumnezeu” (*Ibidem*¸ p. 98). Este foarte important să remarcăm acest ansamblu cuprinzător de credinţă, pentru că, pe de o parte, prin *fides infantium* Luther „s-a ridicat împotriva învăţăturii romane despre *opus operatum* … şi prin aceasta împotriva concepţiei despre Biserică drept

dimensiune cauzatoare a propriei mântuiri (*Verständnis von der Kirche als einer eigenen heilsursachlichen Grösse*) (*Ibidem*¸ p. 97); pe de altă parte însă, „Luther este departe de a nu recunoaşte importanţa casei pentru credinţa creştină” (*Ibidem*¸ p. 98) iar această importanţă „nu exclude ci include posibilitatea unei credinţe proprii a pruncului la Botez” (*Ibidem*¸ p. 99). Este nevoie deci să se observe că Luther n-a avut în vedere o înţelegere unilaterală a credinţei de la Botez, ci prin toate dimensiunile menţionate de el s-a intenţionat şi s-a scos în evidenţă „o înţelegere baptismală în care Dumnezeu lucrează, în botezul copilului, nemijlocit de la persoană la persoană” (*unmittellbar von Person zu Person handelt*) (*Ibidem*, p. 82).

Se poate spune că majoritatea sacramentaliştilor de astăzi întemeiază Botezul copiilor pe credinţa Bisericii ca ansamblu de viaţă şi de spiritualitate în care se naşte şi creşte copilul ce se botează. În acest sens, Paul Althaus a reactualizat ideea *botezului de case întregi* din Faptele Apostolilor. Plecând de la cercetarea şi argumentele lui J. Jeremias, Althaus crede că realitatea nou-testamentară a botezării unor case întregi este „adevăratul şi singurul temei al Botezului copiilor” (Paul Althaus, *Der christliche Glaube*, IV, p. 349). El insistă pe faptul că această viziune „se bazează pe o părticică de gândire biblică care-l vede pe individ nu ca individ” (C.H. Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, p. 29), căci „o credinţă individualistă este străină de Biblie” (P. Althaus, *op.cit*, p. I, p. 711) ci stă pe realitatea fundamentală că întrucât copiii părinţilor creştini … aparţin comunităţii împreună cu aceştia” (*Ibidem*, p. 522), ei stau „împreună cu părinţii sub aceeaşi chemare a lui Dumnezeu” (C.H. Ratschow, *op.cit.*, p. cit.) încât adevărata şi deplina credinţă creştină este aceea care mărturiseşte: „Noi, tatăl şi mama suntem chemaţi de către harul lui Dumnezeu nu pentru noi singuri, ci împreună cu copiii noştri şi cu casa noastră” (P. Althaus, *op.cit.*, IV, p. 349). Pentru Althaus, importanţa dogmatică decisivă este aceea că părinţii copiilor creştini nu pot fi consideraţi izolat, în sine, ci sunt membrii unei case creştine care aparţine deja comunităţii creştine. După el, deşi copilul „nu poate încă să creadă cu propria credinţă” (*Ibidem*¸p. 558) totuşi botezul lui „nu este un botez fără credinţă”

(P. Althaus, *Was ist die Taufe?*, Göttingen, 1950, p. 16), pentru că, „credinţa şi mărturia părinţilor înconjură (*umschliessen*) copilul" (P. Althaus, *Der christliche Glaube*, IV, p. 555, 558).

Înconjurat de credinţa Bisericii, noul candidat la botez „are părtăşie la ajutorul reciproc (*epihoreghia*, Efeseni 4,16) al membrilor ei" (*Ibidem*, p. 450), iar întrucât credinţa înseamnă creştere duhovnicească, „creşterea are loc prin ajutorarea reciprocă" (Idem, *ibidem*) şi pentru aceasta numai Biserica „îşi ia răspunderea că începutul este un început adevărat" (*Ibidem*). Credinţa Bisericii care-l înconjoară pe prunc este evidentă mai ales prin „instituţia naşilor" (*Patenamt*), prin care „credinţa Bisericii devine dăruire iubitoare, către copil" (K. Brinkel, *op.cit*., p. 87). Importanţa şi eficienţa naşilor este atât de mare încât despre ea se afirmă că prin ei Biserica „întemeiază în credinţa ei o comuniune cu copilul cel mic şi plăpând şi lucrează în el preoţeşte (*priesterlich*)" (*Ibidem*). Naşii sunt numiţi „*cooperatores Dei*", „aşa cum este preotul care botează copilul" (Idem, *ibidem*). Caracterul decisiv al dimensiunii eclesiologice a Botezului este afirmat pe plan mai larg şi de Documentul ecumenic de la Lima, „Botez, Euharistie, Ministeriu" care specifică faptul că botezul copiilor „este o lucrare ce are loc în Biserică, ca şi comunitate a credinţei" (Documentul BEM, 12, Lima, 1982; cf. U. Kühn, *Sakramente*, p. 253).

Mai există totuşi şi alte argumentări: unii pun accentul pe alte dimensiuni şi aspecte ale Botezului. Astfel, se argumentează că, deşi nu se poate şti care este *actio Dei in infantibus*, totuşi este sigur că această actio „cuprinde centrul personal şi la copil şi înfăptuieşte acolo o nouă şi sfântă *motus*" (P. Brunner, *Die ev. lutherische Lehre von der Taufe*, p. 35). Această acţiune a Sfântului Duh nu este nevoie să fie înţeleasă şi explicată, pentru că „lucrarea Sfântului Duh în centrul personal al omului nu este legată de *intelligere* nici chiar la copii" (*Ibidem*). Un alt argument este acela că lucrarea harului nu depinde de „dăruirea reală a conştiinţei umane formate, care … n-ar putea să fie punct de sprijin şi primire a binefacerilor dumnezeieşti" (Günther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, p. 108). Tot în sensul

eficacităţii harului mai presus de înţelegerea lui reflexivă, se scoate în evidenţă că temeiul cel mai adânc pentru care „toate slujbele de botez tratează copilul ca şi cum ar fi matur” (Hermann Sasse, *In Statu Confessiones*, I, p. 99) este acela că „deosebirea dintre maturi şi copii pentru Dumnezeu nu înseamnă nimic”, întrucât „omul e om, e copilul lui Adam sau copilul lui Dumnezeu indiferent de vârstă” (*Ibidem*, p. 98). Am putea spune că această argumentare simplă este una a bunului simţ, dar ea nu este deloc simplistă sau lipsită de profunzime.

Alţii argumentează Botezul copiilor prin aceea că el „a fost voit de Hristos” şi se conformează „după cuvântul şi porunca lui Dumnezeu” (*auf Gottes Wort und Befehl*) (P. Brunner, *Pro Ecclesia*, I, p. 167). O observaţie – argument este şi aceea că „săvârşirea Botezului copiilor are prioritate faţă de instrucţie” (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 448-449). S-a observat, de asemenea, că „Hristos însuşi a promis copiilor împărăţia” (*Ibidem*¸ p. 449), în care ştim că se intră prin Botez şi, prin urmare „se pune problema dacă Biserica are dreptul de a decide să excludă pe copii din ea” (*Ibidem*, p. 448). Unii teologi au dedus necesitatea botezării copiilor din faptul că „copiii nebotezaţi pot să piardă mântuirea din cauza păcatului strămoşesc pe care-l moştenesc şi care se şterge prin naşterea nouă din Botez” (G. Wenz, *Einführung*, p. 108).

Trebuie remarcat că în Biserica răsăriteană n-a existat niciodată vreo controversă privind botezul copiilor, pentru că teologia ei n-a făcut decât să rămână fidelă practicii biblice şi patristice. Este semnificativ de asemenea faptul că ea nu a întemeiat necesitatea botezării copiilor pe ideea de „păcat” ci pe faptul că în toate etapele vieţii sale, inclusiv pruncia şi copilăria, omul are nevoie „să se nască din nou”, adică să înceapă o viaţă nouă în Hristos. Teologia şi practica ortodoxă a înţeles că „ţinta eshatologică supremă a vieţii celei noi nu poate fi înţeleasă deplin nici chiar de către adultul «conştient»” (John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, Bucureşti, 1996, p. 258). O altă valoare a teologiei baptismale ortodoxe este sprijinirea ei fermă nu numai pe datele Sfintei Scripturi ci şi pe cele ale Sfintei Tradiţii, care reprezintă o mărturie

covârşitoare şi permanentă privind legitimitatea Botezului copiilor. Este suficient să fie reamintite şi revalorificate câteva din cele mai vechi mărturii patristice pentru a obţine certitudinea respectivei legitimităţi. Tradiţia patristică este consecventă şi foarte sigură în acest sens. Origen (P.G. 12,496), Sf. Irineu de Lugdunum, Tertullian (P.L. 1,1221) mărturisesc că în sec. II Biserica boteza copiii iar spre sec. III practica era obişnuită; „în epoca Sf. Ciprian vedem că botezul se făcea chiar mai înainte de opt zile de la naştere (Sin. IV Cartagina; P.L. 3,1055)" (cf. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Bucureşti, 1996, p. 297). Sfântul Irineu afirma expres că Hristos „a venit să-i mântuiască pe toţi … *prunci, copilaşi¸* tineri, bătrâni" (Sf. Irineu, *Adversus haereses*, I,II,22), neuitând să sublinieze că „Biserica a moştenit de la apostoli această tradiţie de a da copiilor botezul" (Idem, *Comentarius in Rom*., P.G. 14,1047 B). La rândul lui, Sf. Ciprian explică necesitatea botezării copiilor prin necesitatea ştergerii păcatului strămoşesc, pe care-l moştenesc şi copiii (Sf. Ciprian, *Epistula* 59,5, P.L. III, 1054).

2. TAINA SF. MIRUNGERI

Luteranii înşişi constată astăzi o "discrepanţă" între atitudinea teologilor şi cea a credincioşilor simpli, pentru că în timp ce "confirmanţii şi părinţii lor vor Confirmarea dar nu neapărat şi instrucţia, pastorii şi pastoresele (*Pastorinnen*) confirmă cu neplăcere" (M. Meyer-Blank, *op.cit*., p. 1). Iar teologia luterană de ultima oră înregistrează o înţelegere a Mirungerii şi mai pozitivă, chiar apropiată de cea ortodoxă. O teologie de o noutate şi organicitate remarcabilă dezvoltă astfel luteranul Karsten Bürgener în lucrarea sa " *Die bischöfliche Konfirmation*" (*Confirmarea episcopală*) din 1993. Acesta se bazează în primul rând pe o exegeză biblică în spirit primar – creştin şi patristic şi constată că argumentele biblice şi istorice în favoarea Mirungerii ca sacrament sunt numeroase şi covârşitoare. Astfel, din textul de la Ioan 7,37 – 39 reiese că Iisus Hristos "a prevăzut şi a promis nu numai revărsarea Duhului la primele Rusalii ci şi împărtăşirile ulterioare ale Duhului prin mâinile Apostolilor" (Karsten Bürgener, *op. cit*., p. 15) iar pilda samariteanului milostiv, prin schimbarea

ordinii de folosire a uleiului şi vinului ne impune “să vedem în vin Cina şi în ulei Mirungerea” (*Ibidem*, p. 90). Întrutotul clare şi imperative i se par lui Bürgener menţiunile din Faptele Apostolilor, unde se vede că acţiunea de punere a mâinilor de către Petru şi Ioan “n-a fost numai o acţiune absolut unică” (*Ibidem*, p. 12) pentru că după Faptele Apostolilor 19,1-7 “şi apostolul Pavel a împărtăşit la fel Duhul Sfânt prin aceeaşi punere a mâinilor” (Idem, *ibidem*). Consonanţa ungerilor pe care le menţionează Sfinţii Ioan şi Pavel îi apare teologului luteran o evidenţă indiscutabilă. El socoteşte ca texte fundamentale pentru Mirungere cele de la F. Ap. 8; 14-19; F. Ap. 19,6; II Cor. 1,21-22; I Ioan 2,20; 2,27 şi Evrei 6,1-2. Insistând pe principiul exegetic fundamental că “este o regulă strictă a exegezei biblice că orice cuvânt trebuie înţeles *ad litteram* pe cât e posibil” (*Ibidem*, p. 18), pentru că dacă fiecare cuvânt al Sfintei Scripturi ar fi interpretat simbolic atunci “Dumnezeu nu mai este Dumnezeu, ci un alt cuvânt pentru «viitor»… şi nu mai rămâne decât haosul interpretării arbitrare şi al devierii” (*Ibidem*, p. 19), el concluzionează că punerea mâinilor şi ungerile respective, fiind o lucrare “general cunoscută şi necesară” şi nu “lucrări ocazionale speciale” înseamnă că avem aici “o evidenţă primar-creştină (*urchristliche Selbstverständlichkeit*)” (*Ibidem*, p. 22), “un sacrament general – cunoscut şi general – practicat” (*Ibidem*, p. 14).

Chiar dacă nu există textul biblic al instituirii directe de către Iisus Hristos, această instituire este sigură pentru că, conform Ioan 7,37-39, dacă Iisus a prevăzut şi promis revărsările Duhului pentru toţi credincioşii, “dacă El le-a prevăzut, oare nu este foarte probabil că le-a poruncit şi rânduit dinainte?” (*Ibidem*, p. 16). Legătura între evidenţa apostolică şi instituirea de către Hristos se impune cu necesitate, pentru că aşa după cum “Biserica primară nu a părăsit Botezul instituit în Noul Testament pentru ca să pună în locul lui un Botez nou, gândit de ea, ci Botezul Bisericii a rămas principial acelaşi peste secole” (*Ibidem*, p. 23), tot astfel suntem obligaţi să gândim că “şi Mirungerea (*Firmsalbung*) Bisericii primare este identică cu ungerile fortificatoare menţionate la Pavel şi Ioan” (Idem, *ibidem).* Sacramentalitatea Mirungerii este o

evidenţă nu numai pentru că există temeiuri biblice, ci şi pentru că această înţelegere biblică a fost o constantă doctrinară şi cultică în viaţa Bisericii nedespărţite. Fericitul Augustin arată ungerea cu mirul sfinţit în chipul Crucii ca şi componentă esenţială a Tainei Mirungerii zicând: "dacă nu se face acest semn pe fruntea credincioşilor sau asupra apei din care sunt renăscuţi, sau asupra untdelemnului cu care sunt unşi prin Mirungere, sau asupra Jertfei prin care sunt hirotoniţi, atunci nu s-a săvârşit nimic corect" (Fer. Augustin, *Expositio în Ioannem evangelio*, 118, apud. K. Bürgener, "op. cit.", p. 134). Sfântul Ciprian al Cartaginei arată că săvârşitorul Mirungerii este numai preotul hirotonit: "cine nu are nici altar, nici biserică nu poate să sfinţească untdelemnul" (Sf. Ciprian, *Epistula 70*, apud. "ibidem"); iar Sfântul Chiril al Jerusalimului sublinia că lucrarea Tainei Sfintei Mirungeri nu este o lucrare simbolică ci o sfinţire reală, căci "acest sfânt ulei nu mai este după invocare (*nach der Anrufung*) simplu ulei ci e harul lui Hristos şi prin prezenţa dumnezeirii lui Hristos activează pe Duhul Sfânt" (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza mistagogică* III, 3, apud "ibidem", p. 135).

Bürgener subliniază că "cuvântul curat şi veşnic valabil al lui Dumnezeu" din Biblie ne impune să înţelegem că "şi în obiectele fără viaţă poate locui puterea Duhului Sfânt (*auch im leblosen Dingen kann die Kraft des Heiligen Geistes wohnen*) (K. Bürgener, *op. cit*., p. 139). Constatând deci că cercetarea teologică completă şi consecventă ajunge la evidenţa Mirungerii ca "mare minune regulată, ştiută dinainte, incomensurabilă, a transmiterii Duhului Sfânt prin punerea mâinilor Apostolilor… (care) … au transmis fidel Bisericii ulterioare toate mandatele şi împuternicirile" (*Ibidem*, p. 69), Bürgener concluzionează că nimeni nu poate contesta "acestor minuni a împărtăşirii regulate a Duhului denumirea venerată de «sacrament»" (Idem, *ibidem*).

Faţă de înţelegerea luterană a Confirmării, teologia ortodoxă se deosebeşte esenţial în primul rând prin afirmarea sacramentalităţii Mirungerii, a caracterului ei deplin de Sfântă Taină, la fel ca Botezul sau Euharistia. Protestanţii afirmă că Mirungerea nu are temeiuri clare în Sfânta Scriptură. Teologia ortodoxă observă însă

că identificarea şi valorificarea acestor temeiuri depinde întrutotul de felul exegezei care se face textelor biblice. Dacă se dă credit unei exegeze fără prejudecăţi confesionale şi fără tendinţe programat – demitologizante şi secularizante – iar o astfel de metodă exegetică există şi dă roade la unii teologi de astăzi – se va putea vedea că există asemenea temeiuri biblice şi pentru sacramentalitatea Mirungerii. Se poate vedea, astfel, că Mântuitorul Hristos însuşi a primit o ungere cu Duhul; mărturie despre această ungere a dat-o comunitatea din Ierusalim ("Căci asupra Sfântului Tău Fiu, Iisus, pe care Tu L-ai uns…" F. Ap. 4,27), a dat-o Sfântul Apostol Petru şi sutaşul Corneliu ("cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere"… F. Ap. 10,38) dar mai ales El însuşi, când a referit expres la Sine însuşi ungerea de la Isaia 61,1: "Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru că M-a uns, trimiţându-mă să binevestesc săracilor (Luca 4, 18-19). Faptele Apostolilor afirmă clar că după Botez, Sfinţii Apostoli împărtăşeau Duhul Sfânt printr-o altă lucrare, ulterioară, asupra celor botezaţi şi anume punerea mâinilor. Astfel, sfinţii apostoli Petru şi Ioan, trimişi de apostolii din Ierusalim, şi-au pus mâinile peste cei botezaţi de diaconul Filip "şi au luat Duh Sfânt" (F. Ap. 8,15-17). Sfântul Apostol Pavel arată că această practică exista chiar de la începutul Bisericii: "Iar Cel ce ne-a uns pe noi este Dumnezeu, care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (II Cor. 1,21). Prin urmare, exemplul personal al Mântuitorului şi practica consecventă a Sfinţilor Apostoli se constituie într-un argument suficient pentru instituirea acestei lucrări ca Sfântă Taină de către însuşi Hristos.

Botezul şi Mirungerea sunt două Taine distincte: "Botezul reproduce în viaţa neofitului Patimile şi Paştile, iar Mirungerea este Cincizecimea noastră" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Bucureşti, 1996, p. 301). Dar distincţia nu înseamnă separarea lor; dimpotrivă, ele stau într-o legătură organică, fiinţială. Hristos nu este separat de Duhul sau Duhul de Hristos. Duhul Sfânt "pecetluieşte" în actul Mirungerii, ca persoană de relaţie între Tatăl şi Fiul. Se poate spune că Duhul primit în Taina Mirungerii este puntea iubirii dintre credincioşi şi Tatăl; tocmai acest lucru îl

semnifică “cerurile deschise” şi calitatea de “fiu” arătate la Botezul Domnului în Iordan. Deosebirea între înţelegerea luterană a Confirmării şi cea ortodoxă a Mirungerii este foarte mare. Confirmarea este (cum arată şi numele) numai constatarea angajamentului intelectual al omului faţă de Hristos. Dar Mirungerea “nu este o simplă confirmare a făgăduinţelor de la botez, ci este o punere în mişcare a tuturor puterilor harismatice” (P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 303). Cel botezat primeşte şi are pe Hristos în el dar încă nemanifest, exact ca şi Hristos care primeşte pe Duhul la ieşirea din apa Iordanului. De aceea, după Botez, prin Mirungere “Duhul lui Hristos se pogoară sau iradiază din Hristos şi în noi, ca să ne arate şi pe noi «fii ai lui Dumnezeu» dar şi ca să confirmăm această calitate prin activitatea noastră de după aceea” (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 70). Botezul este sădirea unor virtualităţi, Mirungerea este începutul actualizării. De abia prin Mirungere se poate spune că actualizăm calitatea noastră de profeţi ce arată adevărul existenţei personale întru adevărul lui Dumnezeu (“Întru lumina Ta vom vedea lumină!”), preoţi care se aduc jertfă pentru oameni şi pentru Dumnezeu şi împăraţi peste slăbiciunile proprii şi ale lumii, aşa cum arată Sfântul Macarie Egipteanul. Taina Mirungerii înseamnă sau începe clarificarea chipului lui Hristos în cel botezat. Prin Botez omul primeşte chipul lui Hristos, dar acesta nu este încă manifest; Mirungerea arată chipul lui Hristos ca pe o realitate activă, un Chip activ care determină chiar limpezirea chipului personal al omului respectiv, îl face “tot mai clar, mai luminos, ieşind din ceaţa generală a naturii sau din simpla virtualitate” (*Ibidem*, p. 71).

3. TAINA SF. SPOVEDANII

Este semnificativ faptul că dispariţia Pocăinţei, respectiv a spovedaniei în Biserica Protestantă este deplânsă aproape unanim şi considerată o expresie clară a “decăderii” ei. Se recunoaşte că degradarea ei a început de la reformatori iar decăderea s-a accentuat în epoca luminismului, când “se încheie procesul dizolvării care începuse în multe locuri deja în secolul Reformei” (Christoph Klein, *Die Beichte*

in der evanghelisch-sachsischen Kirche Siebenburgens, Göttingen, p. 144). Un semn al decăderii a fost înlocuirea spovedaniei private cu cea generală sau publică, astfel încât cea generală “a dizolvat la începutul secolului XIX spovedania particulară” (*Ibidem*).

Sacramentalitatea Pocăinţei este afirmată pe baza instituirii ei biblice, şi de asemenea, datorită legării ei stricte de harul Preoţiei. “Textele nou-testamentare şi rânduiala dovedită de timpuriu vorbesc despre instituţii corespunzătoare” (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 77), în sensul că “spovedania nu este, esenţialmente, o invenţie umană ci o poruncă dumnezeiască” (*Ibidem*). Se constată simplu că actul spovedaniei nu poate fi decât bisericesc şi nu poate fi o “convorbire frăţească” (*colloquium fratrum*) cum credea Luther, ci esenţa ei este faptul că “aici există un «sus» şi un «jos», unul care lucrează acum prin împuternicire şi altul care se supune acestei împuterniciri (*da ein Unten und ein Oben ist, einer der jetzt in Vollmacht handelt und ein anderer, der sich dieser Vollmacht unterwirft*)“; (H. Asmussen, *Das Sakrament*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 77). Mai importantă este însă înţelegerea că spovedania “cere, din motive psihologice bine întemeiate *o clasă specială*” (*Ibidem*, p. 78) iar această clasă, dovedită biblic, nu este alta decât oficiul preoţesc; pentru că “Ioan 20 şi Matei 16 au în vedere evident o instituire legală a oficiului. Iacob 5 nu o face aşa de clar, deşi cu siguranţă că nu greşim dacă în cuvintele de la Iacob avem în vedere un act cultic” (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 155).

Problema sacramentalităţii Pocăinţei constă însă de fapt, în concret, în problema Spovedaniei particulare. Spovedania generală, constând dintr-o “formulă pe care o citeşte preotul în faţa comunităţii întrunite şi pe care credincioşii o întăresc printr-un «da»” (Cristoph Klein, *Învăţătura despre spovedanie*, p. 617), nu atinge miezul problemei; “veritabila spovedanie are sensul de Spovedanie particulară” (*Ibidem*). Spovedania generală nu satisface pe nimeni şi e o formă goală. Este firească

deci nevoia de o “rânduială precisă” iar aversiunea seculară privind îngenuncherea sub autoritatea preotului duhovnic nu are temei, pentru că credincioşii “nu ar fi nicidecum violentaţi dacă ar merge să vorbească la intervale regulate cu preotul (*Allen wäre damit geholfen, dass eine feste Ordnung da ist. Alle diejenigen aber, die kein «Bedürfnis» haben, wegen ihrer Seele zum Pfarer, zu gehen, würden keinesfalls vergewältigt wenn ihnen zugemuter wird ihn regelmässigen Abständen mit dem Pfarrer zu sprechen*)” (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 156). Spovedania cere într-adevăr şi sfatul frăţesc, totuşi pretinde în primul rând *cuvântul obiectiv*, care este independent de priceperea duhovnicului: „*Căci eu mă duc la duhovnic nu pentru priceperea lui, ci pentru mandatul lui*, în care am încredere… Nu am în vedere faptul că el mă înţelege deplin… ci mai degrabă că *el dă mai mult decât are el însuşi*…” (*ich rechne auch gar nicht damit dass er nicht voll versteht… vielmehr soll ich damit rechnen dass er mehr gibt als er selbst hat*”: Hans Asmussen, *op. cit.*, p. 158*).* Acesta este miezul problemei, mărturisirea păcatelor *concrete*, iar aceasta cu conştiinţa că preotul are într-adevăr mandatul special, prin instituire divină, de a lega şi dezlega păcatele. Discuţia psihologică (*Gedankenarbeit*) nu este de aceeaşi esenţă cu lucrarea duhovnicească (*Seelenarbeit, Ibidem*), căci esenţa Spovedaniei nu este o “verificare de credinţă” (*Glaubensprüfung, Ibidem*, p. 53).

SPECIFICUL ORTODOX

O mare deosebire între concepţia ortodoxă şi cea protestantă priveşte chiar originea şi fiinţa Pocăinţei. Teologia ortodoxă afirmă că instituirea Pocăinţei şi săvârşirea ei ca Taină de către Iisus Hristos însuşi are unul din cele mai clare şi indubitabile statuturi între Sfintele Taine. Instituirea şi săvârşirea ei ca Taină ar trebui să reducă de la început nedumeririle şi discuţiile. Adevărul este că negarea ei ca Taină se datorează nu lipsei mărturiilor, ci legăturii ei strânse cu Taina Preoţiei. Întrucât puterea de a lega şi dezlega păcatele în Biserică este un mandat divin, un har special şi

nu poate fi exercitată în Biserică de-a valma, “democratic”, este evident că persoanele mandatate acţionează numai în baza mandatului Preoţiei ca stare specială de har.

Dovezile biblice ale sacramentalităţii Pocăinţei sunt indubitabile. La ele se adaugă, la fel de limpede şi masiv, dovezile istoriei, ale practicii necurmate şi consecvente a Bisericii de la început şi până astăzi. Această evidenţă a fost afirmată totdeauna în teologia şi Biserica Ortodoxă. Este adevărat că au existat şi în teologia ortodoxă unele voci care, influenţate de teologii apusene, au opinat că ar fi existat “îndoială cu privire la statutul precis al Mărturisirii printre Tainele Bisericii” (John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, p. 262), că numai “prin secolul al XV-lea, mărturisirea particulară la un preot, urmată de o rugăciune pentru iertarea păcatelor” (*Ibidem*), ar fi devenit o practică “general – acceptată”; opinia aceasta a fost evident influenţată de ideea apuseană că Spovedania ar fi fost socotită “între mysterii” în Biserica Ortodoxă numai începând cu Mărturisirea de credinţă a împăratului Mihail VIII Paleologul la sinodul de la Lyon din 1274” (cf. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 267). Dar aceste voci au rămas cu totul izolate în cadrul teologiei ortodoxe, întrucât ele n-au avut şi nu au nici o relevanţă în ansamblul Bisericii.

Teologia ortodoxă în ansamblul ei a afirmat totdeauna convingerea nestrămutată că instituirea divină a Pocăinţei ca Taină se întemeiază deplin pe faptul că Iisus Hristos însuşi a şi săvârşit-o personal, acordând iertare în chip expres şi haric unor persoane, şi a dat această putere de iertare ucenicilor Săi şi urmaşilor lor. Dovezile biblice sunt suficiente. Ele sunt confirmate deplin de istoria şi practica Bisericii primare şi apoi a istoriei ulterioare până astăzi. Astfel, în epoca apostolică, documentul creştin “*Didahia*” sau “Învăţătura celor 12 Apostoli” porunceşte “în Biserică să-ţi mărturiseşti păcatele tale şi să nu te duci la rugăciune cu conştiinţa rea” (*Didahia, IV, 14*, colecţia “P.S.B.”, nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 27), acelaşi document specificând că duminica, înainte de “aducerea jertfei”, (adică a Sfintei Euharistii), credincioşii îşi mărturiseau păcatele, ca jertfa lor să fie curată (Didahia, XIV, 1). În aceeaşi epocă, Sfântul Ignatie, episcopul Antiohiei subliniază insistent caracterul

bisericesc al Spovedaniei, arătând că “Dumnezeu iartă pe toţi care se pocăiesc, dacă se pocăiesc în unire cu Dumnezeu şi în comuniune cu episcopul” (Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, VIII, 1, în “Scrierile Părinţilor Apostolici”, p. 180) iar Sfântul Clement Romanul face şi el menţiune de rolul preotului în primirea mărturisirii şi în impunerea penitenţei. Prin formula de adresare, mereu la persoana a 2-a singular, Părinţii Apostolici au arătat toţi că au în vedere mărturisirea individuală şi în nici un fel o mărturisire colectivă. În secolul III, despre Pocăinţa în Biserică au scris Tertullian (în *Liber de poenitentia*, 9, Migne, P.L. I, col. 1354) şi mai ales Sfântul Ciprian, episcopul Cartaginei care îndeamnă pe toţi credincioşii să se mărturisească mai des neaşteptând neapărat prezenţa episcopului, ci a oricărui preot (Sf. Ciprian, *Epistula XVIII*, ed. Martel, p. 523: “*De sunt prinşi de vreo strâmtoare sau de primejdie de boală, să nu aştepte prezenţa noastră, ci să facă mărturisire* (*exomologesis*) *păcatului lor la orice preot prezent…*”; apud. D. Stăniloae, “Mărturisirea păcatelor în trecutul Bisericii”, în rev. “B.O.R.”, nr. 3-4/1955, p. 225). El arată că preoţii trebuie să primească o mărturisire individuală de la fiecare, pentru ca să poată avea o judecată corectă şi completă asupra stării fiecăruia (Sf. Ciprian, *Epistula LIX, 17*, ed. Martel, p. 687; *Epistula LIII*, 3, p. 649; apud. D. Stăniloae, “Mărturisirea păcatelor în trecutul Bisericii”, în rev. “B.O.R.”, nr. 3-4/1955, p. 224). Sfântul Ciprian este cel care a evidenţiat că piedica psihologică a Spovedaniei, ruşinea, trebuie depăşită având în vedere necesitatea expunerii complete a stării de păcat, tocmai pentru eradicarea ei completă, arătând că cei care se ascund, pe motivul ruşinii, pier din pricina ei (“*cum errubescentia sua pereunt*”; Sf. Ciprian, *Liber de paenitentia*, 10, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. 225), iar cei care o depăşesc îşi câştigă vindecarea (*Ego rubori lacum non facio, cum plus de detrimento ejus acquiro*”: Sf. Ciprian, *Liber de paenitentia*, 10, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. cit.). Actul bisericesc al Spovedaniei săvârşit de preot este cu adevărat o Sfântă Taină şi nu o simplă ceremonie, o psihoterapie sau o iertare frăţească; acest lucru îl dovedeşte Sfântul Ciprian prin exemplul unui creştin care s-a împărtăşit fără spovedania cuvenită şi "a

îndrăznit să primească în mod ascuns (*latenter*), întinat fiind, parte din jertfa celebrată de preot ” (Sf. Ciprian, *Liber de lapsis*, Migne, P.L. IV, col. 501, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. 226), pentru care a fost pedepsit pe loc de Dumnezeu, căci “s-a făcut aproape cenuşă cu mâinile deschise” (*Ibidem*). Tot în secolul III, Origen arată că “preotul mărturisitor nu este un judecător ci un vindecător, un medic sufletesc” (Origen, *Selecta în Psalmos*, Homelia I, în Ps. XXXVII, Migne P.G., col. 1569, apud. D. Stăniloae, *op. cit*., p. 227). În sfârşit, încheiem această dovedire a Spovedaniei bisericeşti pe baza Sfintei Tradiţii prin canonul 12 al Sinodului I ecumenic care reglementează modul spovedirii de către preoţi (Ralli-Potli, *Sintagma canoanelor*, vol. II, p. 141, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. 228).

Mărturiile expuse mai sus dovedesc caracterul bisericesc al Pocăinţei în primele veacuri creştine. Este adevărat că protestanţii pot accepta caracterul acesta eclesiologic dar obiectează că ar fi vorba de o mărturisire colectivă. Ei încearcă să argumenteze exemplificând cu cazuri din Vechiul Testament, în care poporul evreu făcea astfel de penitenţe publice solemne. Exemplificarea nu e corectă, este improprie din cauza unei deosebiri esenţiale: în Vechiul Testament penitenţele respective erau ale poporului întreg sau în orice caz ale unei mase precise şi nu ale unei grupe întâmplătoare, iar în penitenţele vechi-testamentare se recunoşteau păcatele generale ale comunităţii şi nu păcatele individuale ale membrilor comunităţii. Existenţa spovedaniei individuale este certificată şi de documentul numit *Didascalia Apostolilor*, care este textul de bază al cărţii I şi II din *Constituţiile Apostolice* de mai târziu (*Constituţiile Apostolice*, cartea II, cap. 48, Migne P.G. I, col. 709, apud. D. Stăniloae, *op. cit*., p. 227). Cei care resping spovedania individuală cred că până în secolul IV se făcea spovedania colectivă şi numai într-un moment precis, (anume actul patriarhului Nectarie al Constantinopolului din anul 391) s-ar fi desfiinţat spovedania colectivă şi s-ar fi introdus cea individuală. Această opinie face de fapt confuzie între mărturisirea păcatelor şi penitenţa ce urma ei. Exista într-adevăr, din secolul III, o penitenţă publică pentru păcatele grave notorii, dar şi aceasta era iniţiată

de o mărturisire individuală, intimă, la preot; iar acesta recomanda apoi (sau nu) o penitenţă publică. Patriarhul Nectarie nu a desfiinţat spovedania publică ci penitenţa publică, lucru dovedit de faptul că chiar incidentul care a dus la actul lui a urmat după o spovedanie secretă, individuală (cf. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 230). De altfel, tot atunci istoricul bisericesc Sozomen declara că încredinţarea unui preot anume cu problemele Pocăinţei s-a introdus chiar de la începutul Bisericii, tocmai "pentru ca oamenii să nu trebuiască să-şi mărturisească păcatele în public, ca la teatru" (Sozomen, *Historia ecclesiastica*, liber VII, Migne, P.G. LVII, col. 1460, apud D. Stăniloea, "op. cit.", p. 231).

Prin urmare, spovedania creştină nu poate să fie decât bisericească şi individuală. Obligativitatea şi necesitatea spovedaniei individuale le impune caracterul de persoană, adică de conştiinţă unică, al fiecărui om. Desigur că un rol pozitiv şi chiar necesar îl are şi iertarea frăţească, dar aceasta este numai o condiţie pentru dezlegarea harică din spovedania în faţa preotului. Iertarea frăţească este o iertare subiectivă şi ne-autoritativă. Iertarea frăţească aduce un folos şi un spor sufletesc, dar ea rămâne oricum subiectivă. Nu mai vorbim de riscul de a deveni o simplă complezenţă, care este de fapt inevitabil acolo unde este subiectivism şi lipsă de autoritate. Numai spovedania individuală în faţa preotului mandatat cu har special, ca organ văzut al lui Hristos, poate asigura un caracter obiectiv, cert şi autoritativ iertării respective. Spovedania trebuie să fie individuală pentru că este un act specific, personal, aşa cum şi păcatele mărturisite sunt strict personale, specifice. Omul trebuie să răspundă personal, adică responsabil de păcatele sale. În spovedania colectivă practic responsabilitatea dispare, pierzându-se în masa păcatelor celorlalţi. De altfel şi teologii luterani au recunoscut că acel "da" rostit de toţi credincioşii, ca recunoaştere comună de păcate, este lipsit de specificitate, de concreteţe, de responsabilitate.

Trebuie de asemenea, să spunem răspicat că o cauză decisivă a pierderii sacramentalităţii Pocăinţei în viaţa creştinismului apusean a fost caracterul juridic, punitiv, care a grevat toată spiritualitatea penitenţială din Apus. Reformatorii au

descris convingător caracterul insuportabil al acelei mentalităţi penitenţiale care cotrobăia în sufletul creştinului, încadrându-l apoi ameninţător în tot felul de cataloage de păcate – care nu pomeneau nimic de Hristos şi de mila Lui – iar luteranismul ulterior n-a făcut decât să tragă consecinţele fireşti, amendând Pocăinţa, marginalizând-o (prin aşa-zisa mărturisire colectivă) şi excluzând-o practic din Biserică şi din viaţa creştinului. Că este aşa o dovedeşte faptul că toţi teologii luterani care s-au referit la concepţia ortodoxă au subliniat cu deosebită preţuire caracterul terapeutic al pocăinţei în Biserica Ortodoxă. În acest sens, reamintim că în primele veacuri creştine Clement Alexandrinul arăta că preotul duhovnic este "un doctor care să-i vindece pe bolnavi" (cf. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 314), îndemnându-i pe credincioşi: "Tu ai venit la doctor, nu te întoarce fără să te vindeci" (*Ibidem*), iar Sinodul II Trulan (692) a dat o descriere exemplară şi suprem-autoritativă în Biserică a acestui caracter terapeutic al Spovedaniei bisericeşti: "Cei care au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi a dezlega, vor acţiona ca nişte doctori atenţi la a găsi doctoria specifică pentru fiecare penitent şi pentru fiecare greşeală a penitentului" (*Canonul 102*, Mansi, vol. XI, col. 937, apud. P. Evdokimov, *op. cit.*, p.cit). Teologia şi spiritualitatea ortodoxă nu au redus deci niciodată păcatul la dimensiunea unei infracţiuni, a unei vini juridice. Penitentul nu este în primul rând un vinovat ci mai ales un bolnav, întrucât păcatul în sine este o boală, mai gravă sau mai uşoară. De aceea, în practica ortodoxă Spovedania şi-a păstrat totdeauna caracterul de eliberare şi vindecare; şi tot astfel se explică şi lipsa cataloagelor şi a sistematizărilor de păcate, atât de specializate în creştinătatea apuseană.

Spovedania individuală a decăzut în protestantism şi datorită mentalităţii omului modern – trecut prin ispitele veacului luminilor şi ale drepturilor individuale – de a vedea în duhovnic un intrus, un violentator al intimităţii sale. Dar această mentalitate uită că duhovnicul este chemat de penitentul însuşi şi nu poate intra în sufletul lui numai decât atât cât i se deschide. Iar pătrunderea în intimitatea credinciosului nu este o violare ci o intimitate a iubirii vindecătoare. Credinciosul

împovărat de păcate are nevoie de o certitudine şi o garanţie obiectivă a iertării. Profunzimea iertării o poate da numai profunzimea cercetării şi acţiunii purificatoare, adică intime; iar certitudinea iertării obiective o poate da numai garanţia unei mandatări divine. Duhovnicul trebuie să pătrundă în intimitatea cea mai profundă a sufletului penitentului iar acesta trebuie să-şi mărturisească amănunţit păcatele, pentru că "descrierea păcatului sileşte pe om la o scurtare a vinei sale, la o cunoaştere de sine" (D. Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor…*, p. 220) iar mărturisirea amănunţită este "un mijloc de adâncire a conştiinţei personale" (*Ibidem*); cu alte cuvinte, numai mărturisirea amănunţită asigură responsabilitatea deplină şi angajarea completă pentru o viaţă nouă. Spovedania amănunţită are eficacitate şi garantează iertarea, pentru că nimeni în afară de preot nu poate împlini acest rol de intermediar al comuniunii profunde între penitent şi Dumnezeu.

Numai preoţia ca stare specială de har poate da conştiinţa şi garanţia că Dumnezeu este prezent ca for obiectiv în faţa penitentului, "for neclătinat de instabilitatea simţirilor subiective" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 121). Preoţia prezintă această garanţie pentru că a fost instituită de Hristos iar Apostolii au hirotonit în baza mandatului lui Hristos printr-un act de consacrare săvârşit în Biserică şi garantat de Biserică. Numai astfel de persoane, alese şi instituite de Hristos pot avea şi pot exercita un astfel de mandat cu seriozitate; orice altfel de persoane, în baza oricărui alt mandat, nu pot fi luate în serios. Nu poate fi serios decât un act haric care se dovedeşte a fi instituit expres de Hristos, care săvârşeşte adică actele ca acte ale lui Hristos însuşi. Pe de o parte, preotul lucrează *in persona Christi* în sensul că lucrările lui sunt obiective, sigur valide şi eficace, dar pe de altă parte această eficacitate şi garanţie nu vin de la el ci de la Hristos, adevăratul săvârşitor, în faţa Căruia este numai intermediar pentru credincios, el "ştergându-se cu totul în faţa lui Hristos, punând în faţa conştiinţei penitentului pe Hristos, ca for suprem în faţa căruia nu se simte umilit niciun om" (*Ibidem*, p. 132).

Unii teologi luterani cunosc această antinomie a preotului duhovnic, pe de o parte ca instanţă solemnă, obiectivă, în stare specială de har, iar pe de altă parte ca un intermediar spre Hristos. Astfel, ei observă că dacă “Biserica rusească şi cea română folosesc, după modelul apusean, o formulă de absolvire care uneşte forma deprecativă cu cea indicativă” (cf. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 268), Biserica greacă foloseşte o formulă exclusiv deprecativă, întrucât aceasta corespunde mai mult fiinţei Tainei, “căci Domnul este cel care săvârşeşte sacramentul, iar preotul lucrează numai ca organ şi reprezentant al Său” (Hristu Androutsos, *Dogmatica,* Atena, 1907, p. 383, cf. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. cit.). Noi observăm aici că, deşi deosebirea dintre formule este reală, aceasta nu are mare importanţă pentru că înţelegerea este aceeaşi în toată Biserica Ortodoxă. Adică: peste tot în Biserica Ortodoxă se crede şi se învaţă la fel, că adevăratul săvârşitor al Tainei Pocăinţei (ca de altfel al tuturor Tainelor) este Hristos iar preotul este numai organul văzut al lui Hristos. Dar este bine să se observe şi utilitatea nuanţei indicative (pe lângă cea deprecativă) pentru că aceasta vrea subliniată autoritatea supremă, garanţia şi obiectivitatea actului haric care se săvârşeşte.

4. TAINA SFINTEI EUHARISTII

Instituirea Sfintei Euharistii

Astăzi este cvasi-unanimă recunoaşterea, chiar şi din partea celor raţionalist-criticişti, că „nu poate fi adus nici un temei stringent că acea tradiţie apostolică care uneşte porunca de repetare cu Cina institutoare a lui Iisus, ar fi ne-istorică” (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlgesprächs*, p. 54) şi este deci un imperativ delimitarea „de această gândire sacramentală an-istorică” (Ernst Kinder, *Gegenwart Christi,* Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1960, p. 46).

Dogmatiştii şi exegeţii sunt de acord că în Noul Testament există patru relatări privitoare la Sfânta Euharistie şi anume: Matei 26,26; Marcu 14,22; Luca 22,15 şi I Corinteni 11,23. Se afirmă unanim că „cea mai veche relatare, general recunoscută

este redactarea paulinică de la I Corinteni 11” (Werner Schilling, *Christus unter Brot und Wein*, Claudius Verlag, München, 1973, p. 15) care este apreciată că „poate să meargă înapoi până la un an după moartea lui Iisus” (*Ibidem*). Chiar un exeget foarte criticist ca Paul Althaus recunoaşte că „pe temeiul ambelor relatări euharistice mai vechi, a lui Pavel şi Marcu - care stau în raport independent una de alta, dar se sprijină pe un izvor aramaic comun (după Lietzmann) - se poate accepta următoarea concluzie: cuvintele de la Cină, cam în forma transmisă de Marcu, trimit la Iisus însuşi care, la ultima Cină cu ucenicii Săi, în seara dinaintea morţii, a rostit cuvintele despre pâine şi pahar” (P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 566; cf. U. Kühn, *Sakramente*, p. 154). Este semnificativ şi important că unii teologi atrag atenţia că relatarea Sf. Pavel, care „consună în principal cu cea a Evangheliei” şi este „cu peste un deceniu mai veche decât Evanghelia lui Marcu” (Hermann Sasse, *In Statu Confessionis*, I, p. 111), adevereşte „înţelegerea realistă a Cinei, şi nu ca o noutate în Biserică, nu ca ceva despre care ceilalţi apostoli ar fi gândit altfel decât el” (*Ibidem*). Chiar şi textul de la Ioan 6 care altădată era controversat şi contestat se consideră că „nu este o intercalare a unui redactor ulterior (cum credea Bultmann) ci e vorba despre Cină (ce contesta Luther) întrucât versetul 63 vorbeşte despre înălţarea la cer a lui Hristos, fără de care «carnea diavolului» nu foloseşte la nimic” (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 376, apud U. Kühn, *Sakramente*, p. 137-138).

Instituirea este văzută deci astăzi într-un cadru cuprinzător, în care se subliniază că ea „are o istorie care străbate întreaga lucrare pământească a lui Iisus, de la activitatea lui pre şi post-pascală până la înălţarea la cer, dar care culminează în noaptea în care El s-a jertfit” (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs*, p. 51).

Discuţiile şi controversele continuă însă în ceea ce priveşte amănuntele şi semnificaţia elementelor Cinei. Astfel, unii afirmă că respectivele cuvinte de instituire nu s-ar referi la „obiectele trup şi sânge în sine, ci la ceea ce se petrece cu ele” (H. Golwitzer, cf. August Kimme, *Der Inhalt der Arnoldshainer Thesen*, p. 57), în acest

sens precizând că „Iisus nu ar fi putut să spună «Acesta este Trupul Meu» ci numai aramaicul „*gufar*” = acesta sunt eu (W. Schilling, *Christus unter Brot und Wein,* p. 16). Respectivii exegeţi consideră că „între cuvântul despre pâine şi cuvântul despre potir stă întreaga Cină” şi că în ele se vorbeşte „numai despre Sângele care se varsă şi trupul care se dă şi nu despre trup şi sânge ca « substanţe »” (*Ibidem*). Ei preferă această interpretare motivând că „în Noul Testament se vorbeşte *dinamic* şi nu *static*” (*Ibidem*) iar ideea de «substanţe - forţă» (*Kraftsubstanzen*) ar fi „o influenţă grecească” (Idem, *ibidem*).

O vehementă şi încă vie polemică a stârnit şi interpretarea sacrificială a cuvintelor de instituire. Este interesant că însuşi Joachim Jeremias, care s-a ilustrat tocmai prin sublinierea sensului sacrificial al Cinei de Taină, crede că verbele *klào, eulogéo, lambáno* şi *enchýnnomai* de acolo „nu ar fi termeni sacrificiali (*Opfertermini*)” (cf. W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neuren evangelischen Theologie,* Verlag Bonifacius, Paderborn, 1967, p. 111). Dar aceasta este o simplă observaţie lingvistică locală, secundară, pentru că în ce priveşte ansamblul Cinei, Jeremias - împreună cu majoritatea covârşitoare a sacramentaliştilor luterani - susţine hotărât că „prin *toúto* Iisus a arătat lucrarea ruperii azimei (*Brotfladen*) şi lucrarea turnării vinului” (J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960, p. 212) şi, de asemenea, că „prin cuvintele *den bisri* = «Acesta este trupul Meu jertfit» (*Opferfleisch*) şi *den idhmi* = «Acesta este sângele Meu jertfit» (*Opferblut*), Iisus vorbeşte foarte probabil despre Sine ca Mielul pascal … Mielul pascal eshatologic … *Tertium comparationis* la pâine este realitatea că e frântă, la vin că el este de culoare roşie” (*Ibidem*, p. 214-215). Jeremias este deplin încredinţat şi pledează convingător pentru certitudinea interpretării că Iisus „referă termenii limbajului sacrificial la Sine … fiecare din cele două *nomina* presupun omorârea care separă trupul şi sângele. Cu alte cuvinte: Iisus vorbeşte despre sine ca jertfă” (*Ibidem*¸ p. 213). Mai trebuie subliniată încă o argumentare extrem de preţioasă a lui Jeremias; faţă de interpretarea cuvintelor de instituire ca referitoare numai la acte şi nu şi la

materia actelor, Jeremias desfiinţează definitiv acea interpretare dovedind că „Iisus nu are în vedere lucrările de rupere a pâinii şi turnarea vinului, ci mai degrabă are în vedere pâinea şi vinul înseşi” (*Ibidem*, p. 212), pentru că „acest lucru e confirmat prin două constatări: nici semnificarea caracteristicilor în ritualul Paştelui iudaic, care e determinată prin forma cuvintelor de instituire, nu validează nişte lucrări, ci însuşi mijlocul de hrană” (*Ibidem*) şi mai departe, „întreaga Biserică primară a referit de la început pe *toúto* la pâine şi vin (vezi I Cor. 11,25, *toúto* = toúto to potérion = acest vin)” (Idem, *ibidem*).

Unii teologi au acceptat sensul sacrificial al cuvintelor de la Cina cea de Taină dar au contestat versetul care adaugă porunca repetării, considerându-l un adaos ulterior. Dar chiar şi faţă de aceştia, cei mai autorizaţi sacramentalişti de astăzi observă că şi dacă am socoti că „versiunea cea mai veche a cuvintelor de instituire nu a păstrat porunca de repetare” (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs*, p. 54), totuşi de aici „nu reiese însă ne-istoricitatea ei, căci porunca de repetare nu ţine neapărat de formula liturgică, întrucât sărbătoarea însăşi a înfăţişat săvârşirea ei” (*Ibidem*). Certitudinea poruncii de repetare este şi exegetică şi dogmatică şi logică. Fără ea, Cina şi-ar pierde sensul şi dimensiunea: „Universalitatea acestui «pentru voi» … cere cu necesitate interioară ca transmiterea puterii împăciuitoare şi răscumpărătoare … să nu se restrângă la cercul ucenicilor din acea noapte, ci să se extindă mai departe, în viitorul în care «mulţi» sunt făcuţi popor al Legii Noi” (*Ibidem*, p. 53).

Teologia ortodoxă s-a întemeiat totdeauna pe tradiţia neschimbată, cea scrisă şi cea practică şi pe principiul că „trebuie să existe o normă obiectivă a interpretării” (Hristu Andrutsos,*Dogmatica*, p. 370, apud D. Stăniloae, „*Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*”, în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1953, p. 51); iar aceasta nu poate să fie decât cea mai simplă şi anume: aceea că, „conform unui elementar canon ermeneutic, orice cuvânt sau expresie trebuie luat în înţelesul lui propriu, cât timp contextul şi nexul ideilor sau alte principii exegetice permit accepţiunea literală” (D.

Stăniloae, *op.cit.*, p. cit.). În privinţa evenimentului Cinei de taină în general, ca act istoric şi supra-istoric şi a cuvintelor de instituire a Sfintei Euharistii în special, nu există absolut nici un indiciu care să permită cea mai mică îndoială sau incertitudine asupra sensului propriu sau literal al acestei relatări. Dimpotrivă, totul pledează şi impune sensul propriu ca unicul posibil. Deşi n-au dezvoltat teorii şi exegeze variabile, exegeţii ortodocşi subliniază mai multe motive şi argumente care dovedesc şi impun sensul literal. Astfel, „Domnul stăruie a repeta cuvintele Sale, nerectificând accepţiunea literală a cuvintelor Sale cu riscul de a pleca şi unii din cei doisprezece Apostoli" (*Ibidem*). De asemenea, se poate remarca uşor că afirmaţiile Mântuitorului de la Ioan cap. 6 „coincid cu cuvintele Domnului de instituire a Euharistiei: «acesta (bucata aceasta de pâine) este trupul Meu» şi «acesta (ceea ce-i în potir) este sângele Meu». Ele nu pot fi redate prin: «Bucata aceasta de pâine înseamnă trupul Meu, sau este simbol al trupului Meu», pentru motivul foarte simplu că pâinea n-a fost niciodată considerată între oameni ca fiind prin natura ei simbol al trupului omenesc" (*Ibidem*¸ p. 52). Dar mai presus de aceasta, există un argument mai copleşitor şi mai hotărâtor pentru sensul literal şi anume acela că respectivele cuvinte de instituire în sens literal „aşa le-au înţeles Apostolii şi ucenicii lor, precum ne arată Apostolul Pavel şi istoria Bisericii de la începuturile ei" (*Ibidem*) ceea ce se poate vedea şi înţelege din cuvintele Sf. Pavel de la I Cor. 11,27, unde afirmă clar şi tranşant: „Cine mănâncă pâinea şi bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat este Trupului şi Sângelui Domnului".

Mai există şi alte aspecte privind instituirea Sfintei Euharistii. Încadrarea instituirii Euharistiei într-un context mai larg, mai cuprinzător, este bine argumentată iar teologia ortodoxă nu poate decât să întâmpine cu bucurie aceste contribuţii ale misteriologiei luterane. Ea observă însă că această extindere trebuie bine precizată întrucât are limitele ei; ea nu poate să schimbe nimic din caracterul suficient, fundamental, decisiv şi suveran al Cinei de Taină.

Prezenţa reală a Mântuitorului Hristos în Sfânta Euharistie

Biserica a mărturisit totdeauna credinţa în prezenţa reală (*Realpräsenz*) a lui Hristos în Sfânta Împărtăşanie, pe care a recunoscut-o mereu ca Sfântă Taină. Totuşi, modul acestei prezenţe a fost înţeles diferit.

În principal, au existat şi dăinuie şi astăzi în protestantism două mari curente în înţelegerea şi prezentarea acestei prezenţe. Unul este curentul *simbolic – spiritualist*, care afirmă o prezenţă reală, sacramentală a lui Hristos în Cina Domnului, dar independent de elementele materiale ale pâinii şi vinului. Al doilea curent este curentul *realist* şi leagă nemijlocit această prezenţă cerească supranaturală de elementele materiale, naturale.

Faţă de pretenţia curentului simbolic, că în Euharistie nu poate fi vorba decât de prezenţă personală - deci spirituală, şi nu materială – reprezentanţii curentului realist au aprofundat conţinutul acestei prezenţe personale şi au dovedit că "nu există … nici o viaţă personală, nici o decizie acţionată din centrul personal al eului care să nu fi fost mai întâi inserată decisiv într-un impersonal – natural. Totul este primit mai întâi natural, imprimat existenţial, şi numai din aceasta şi prin această motivare fiinţială (*Seinsgrund*) se mişcă viaţa personală (Ernst Sommerlath, *Das Abendmahl*, apud Hermann Sasse. "Vom Sakrament des Altars", Leipzig, 1941, p. 129).

Majoritatea exegeţilor se exprimă în sensul poziţiei realiste, întrucât ei arată că expresia "*soma Mou*" (Acesta este Trupul Meu), având ca echivalent pe aramaicul *gouphar* sau *gouphi*" are semnificaţia dublă, de «Eu» şi «trupul Meu», asemenea lui *soma*, care de asemenea poate să stea drept pronume personal (Willi Marxsen, *Das Heillsgeschehen…*, p.50). Concepţia curentului simbolic despre prezenţa personală a lui Hristos trebuie combătută prin faptul că "nu gândeşte persoana în unitatea persoanei cu lucrarea ei şi, prin aceasta, separă în mod «spiritualist» personalitatea de determinarea concretă a vieţii personale. Conceptul de persoană nu are voie să facă abstracţie de realitatea celor activate şi experiate personal (G. Wenz, *Einführung…*, p. 161). Curentul simbolic atentează la însăşi obiectivitatea Euharistiei, căci "Hristos ne dă în Cină nu numai pe Sine ci şi *ceva* (*etwas*) (E. Sommerlath, cf. H. Grass, *Die*

Arnoldshainer Thesen, în Lehrgespräch…”, p. 136) şi trebuie înţeles că raportul personal cu Hristos depinde în cele din urmă de ceea ce ne dă El. De altfel, noi conştientizăm raportul personal numai printr-o formă concretă, “conştiinţa mea despre lucru, despre *res*, este decisivă în cel mai înalt grad pentru dăruirea personală… (E. Sommerlath, *Auf dem Wege…*, în “Lehrgesprach…”, p. 79). Aşa cum arată exegeza biblică şi conştiinţa dintotdeauna a Bisericii, prezenţa lui Hristos în Cină este de fapt prezenţa în elementele materiale ale pâinii şi vinului, căci dacă se elimină sau se evită afirmaţiile clare despre aceste elemente materiale “se elimină Domnul însuşi ca dar al Cinei” (*Ibidem*, p. 78). Prezenţa lui Hristos în elementele materiale este indubitabilă şi inevitabilă pentru că nu trebuie uitat că Trupul şi Sângele lui Hristos înseamnă *Christus incarnatus*; or Hristos este prezent în Euharistie ca “Logosul lui Dumnezeu oferit în *trup* şi nu ca un «*Logos asárkos*», deci Hristos oferit după existenţa Sa istorică pământească («în existenţa Sa somatică») (P. Brunner, *Aus der Kraft des Werkes Christi,* München, 1950, p. 50). Hristos se oferă în Cină atât după existenţa Sa trupească cât şi după cea preaslăvită, pascală. Prezenţa personală nu este o idee spirituală descărnată, ea este “o substanţă – forţă (*Kraftsubstanz*) înţeleasă foarte real, supranaturală, miraculoasă, cerească, care reprezintă şi materia fundamentală a corporalităţii pascale…Cina se mănâncă şi se bea în puterea corporalităţii pascale a lui Hristos” (Ernst Käsemann, *Das Abendmahl in Neuen Testament,* în “Abendmahlsgemeinschaft”, München, 1937, p. 75). Elementele materiale euharistice concretizează prezenţa lui Hristos întrupat, astfel că “cine trece pe lângă problema substanţei trebuie să se întrebe dacă are în vedere pe Hristos cel întrupat real. Căci despre acest Hristos nu se poate vorbi fără să vorbeşti despre fiinţa Lui în cadrul materiei trupului pe care o are un om, dar despre o materie mântuitoare prin esenţa sa” (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?,* p. 148).

Exponenţii interpretării realiste atrag atenţia că această înţelegere nu este decât “luarea în serios a cuvintelor lui Iisus”, adică respectarea sensului intenţional al întregului eveniment al Cinei de Taină, care exprimă limpede faptul că “El însuşi vrea

să fie obiect al mâncării (*Gegenstand des Genusses*) sub chipul pâinii şi al vinului" (Werner Schilling, *Christus unter Brot und Wein*, p. 18-19). Este foarte semnificativ că, subliniind necesitatea fidelităţii faţă de "conţinutul biblic, care nu lasă nici o altă interpretare" (*Ibidem*), exponenţii acestui curent argumentează autenticitatea ei prin prelungirea acestei fidelităţi în Biserică, prin faptul că "această înţelegere se poate recunoaşte şi din conţinutul extra-biblic din timpul Părinţilor Apostolici (vezi *Didahia* 9,10; Ignatie, *Epistola către Smirneni* 7,11: «mâncarea Cinei este carnea mântuirii noastre»; vezi şi Didahia 14,1) (Idem, *ibidem*). În felul acesta, interpretarea realistă se dovedeşte o consecvenţă, constanţă şi fidelitate faţă de kerygma şi Euharistia biblică şi apostolică, ce nu mai poate fi respinsă.

Fixându-ne acum numai la concepţia realistă, trebuie să spunem că alte discuţii polemice au continuat şi între reprezentanţii ei. Chiar şi cei care au recunoscut prezenţa lui Hristos în elementele euharistice materiale s-au disputat mai departe în problema dacă prezenţa Trupului şi a Sângelui include sau nu prezenţa persoanei întregi a lui Hristos, a lui *totus Christus*, sau numai corpul Său fizic, firea Sa muritoare sau şi umanitatea Sa transfigurată, post-pascală. Şcoala de la Erlangen (E. Sommerlath, Rocholl, F.K. Vilmar) recunoaşte un *proprium* al Cinei "numai în ce priveşte Trupul şi Sângele, şi nu *totus Christus*" (Albrecht Peters, *Realpräsenz*, p. 106). După aceştia, trupul şi sângele se oferă ca "*externa res*, ca o «bucată» din Hristos: aici e vorba de lucru, de *res in re*, este oferit un *ceva*" (F.K. Vilmar, cf. E. Kinder, *Gegenwart Christi*, p. 40). În această înţelegere, deşi în Cină este prezent Hristos întreg, totuşi "de gustat ne dă … numai Trupul şi Sângele" (F.K. Vilmar, *Dogmatik* II, 260. H. Gollwitzer, *Coena Domini*, p. 284; apud. H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, p. 48). Unii afirmă decis chiar că "darul sacramentului nu este corporalitatea cerească a lui Hristos ci calitatea Sa muritoare (*sein Sterben*); aşa după cum El nu se oferă permanent în *intercessio* (mijlocire) ca prezent în faţa lui Dumnezeu pentru noi, tot aşa ni se dăruieşte în Cină ca fiind prezent" (P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 248). Această înţelegere şi-a găsit

însă o foarte vehementă opoziţie, replicîndu-i-se că prin Trupul şi Sângele lui Hristos "nu pot fi avute în vedere *materii moarte* (*tote, physische Stoffe*) (P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche Bedeutung…*, în "Lehrhesprachh…", p. 115) căci Trupul lui Iisus "nu se dă niciodată ca un simplu corp fizic. Acest trup oferit este în primul rând fiinţa adevărată corporală a lui Iisus în caracterul ei «pentru voi». Cel care mănâncă pâinea oferită Îl mănâncă pe Cel venit în trup pentru mântuirea noastră, care-şi sacrifică Trupul pentru mântuirea noastră" (p. 235). Majoritatea sacramentaliştilor subliniază energic că Trupul şi Sângele lui Hristos nu pot fi înţelese altfel decât ca persoana întreagă a lui Iisus Hristos jertfit şi transfigurat, că ele sunt "mai ales fiinţa umană (*Menschsein*) adevărată, corporală a lui Iisus în caracterul ei «pentru voi» (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprachs*, p. 61-62). Prin aceste formulări, vedem că se pledează pentru integritatea personală a lui Iisus prezent în Cină; totuşi, prin aceasta s-a referit încă numai la Iisus cel jertfit şi nu la Hristos cel transfigurat, post-pascal. A existat o controversă şi în această privinţă. Se poate spune că aceasta a fost depăşită, întrucât sacramentaliştii actuali observă că dacă problema se pune exclusiv, dacă se pune întrebarea "în Cină se primeşte Trupul cel răstignit sau cel înviat?", atunci "este pusă fals"; pentru că, după toate temeiurile biblice, "trupul transfigurat (*der verklärte Leib*) este acelaşi trup care atârna mai înainte pe cruce. Hristos cel înălţat este prezent corporal ca fiind Cel Răstignit, iar trupul şi sângele lui Hristos sunt prezente ca fiind trupul dăruit pe cruce şi sângele vărsat pe cruce" (Edmund Schlink, *Theologie des Gottesdienstes*, p. 224, cf. G. Wenz, "*Einführung*…", p. 160). Hristos nu poate fi prezent decât întreg, aşa după cum lucrarea Sa nu poate fi divizată ci este eficientă în toată întregimea ei, El fiind cel pământesc, pătimitor, sacrificat şi mort dar şi Cel înviat şi Înălţat de-a dreapta Tatălui: "Dacă Cel Înălţat este acum prezent, El este şi aici… Dacă El este aici, atunci e cu totul, nu numai pe jumătate" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 383). În Cină este vorba deci nu numai de Iisus cel pământesc ci şi de trupul şi sângele lui Hristos "ca substanţe cereşti transfigurate (*als verklärte himmlische Substanzen*").

Conţinutul Euharistiei nu este ruperea unei părticele din Hristos sau din lucrarea Lui, ci Euharistia trebuie înţeleasă ca fiind "continuarea actualităţii istorice a lui Hristos… experimentarea contemporaneităţii cu Hristos în clipa prezentă a primirii sacramentului" (E. Sommerlath, *Der Sinn des Abendmahls*, Leipzig, 1930, p. 47,49). Conţinutul Sfintei Euharistii este exprimat deci de sacramentaliştii luterani ca o încopciere (*Verknüpfung*) între pâine şi Trup, între vin şi Sânge, specificându-se că "nu e vorba de o încopciere prin analogie… ci o încopciere prin identitate" (E. Lohmeyer, *Das Evangelium das Markus*, Göttingen, 1937, p. 306).

PREFACEREA ELEMENTELOR EUHARISTICE

După cum este cunoscut, luteranii exprimă credinţa în prezenţa reală a lui Hristos în elementele euharistice prin celebra *teorie a impanaţiei*, prin formula "*in pane, cum pane, sub pane*", ca o *unio sacramentalis* a celor pământeşti cu cele cereşti, cum spune Luther. Acţiunea propriu-zisă prin care este posibilă această impanaţie şi unio sacramentalis a fost explicată de Luther prin *teoria ubicuităţii*, adică a omniprezenţei trupului uman proslăvit al lui Hristos. Conform teoriei ubicuităţii, "firea umană a lui Iisus Hristos are, datorită participării la însuşirile supreme ale firii divine, capacitatea de a fi peste tot, respectiv în orice loc voieşte" (G. Wenz, *Einführung…*, p. 251). Trupul lui Hristos după Înălţare este înţeles ca omniprezent, astfel încât "dăruirea Trupului şi Sângelui Său nu mai poate deveni niciodată trecut, ea este o veşnică prezenţă" (Regin Prenter, *Theologie und Gottesdienst*, p. 191).

Luteranii care susţin teoria ubicuităţii o fac în primul rând pentru că sunt cu totul nemulţumiţi de explicaţia catolică a *transsubstanţierii*, care "stă şi cade odată cu noţiunea lui Aristotel despre substanţă (Kurt Plachte, *Das Sakrament*, p. 109), o teorie care poate fi înţeleasă "numai în schema şi formele de gândire ale viziunii medievale" (*Ibidem*) şi a fost în realitate "demitologizată de către fizica atomică şi filosofia existenţialistă de astăzi (Idem, *ibidem*). Adversarii teoriei transsubstanţierii consideră că ea "dezonorează creaţia", întrucât acest "miracol transformator (*Verwandlungsmirakel*) aminteşte de hristologia monofizită, conform căreia

creaturalul este preschimbat în dumnezeirea lui Iisus şi e absorbit de ea" (H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik,* p. 272). Continuându-şi logica, aceşti adversari susţin că prin transsubstanţiere Hristos "monopolizează elementele revendicate încât să le nege în specificul lor propriu" (G. Wenz, *Einführung…,* p. 39). În fond, ca vechea viziune "spiritualistă" abstractă, ei cred că "nu trebuie să considerăm nicidecum că Iisus Hristos ar avea nevoie, ca să fie prezent, de un substrat natural" (*Ibidem*). În concluzie, ei declară cu fermitate că "în mărturia nou-testamentară nu auzim în nici un caz de învăţătura despre un miracol al prefacerii naturale (*Transsubstantiation*) (H. Golwitzer, cf. August Kimme, *Der Inhalt Arnoldshainer Thesen,* p. 51,52, 53; vezi şi H.G. Pöhlmann, "op. cit.", p. cit.) şi trebuie să rămânem la unio sacramentalis, întrucât în Cină este vorba despre o unire, de o *unio,* conform I Cor. 10,16 a celor două" (H.G. Pöhlmann, *op. cit.,* p. cit.). Teologii acestei poziţii cred că află un argument în sprijinul lor, - chiar în sensul "unei unificări între confesiunile creştine" (*Ibidem*) - în faptul că şi în teologia catolică mai nou mai nouă transsubstanţierea este interpretată altfel, prin aşa – numita "*transsemnificare*" sau "transfinalizare". Principalii exponenţi ai teoriei transsemnificării sunt Edward Schillebeeckx (în lucrarea *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf, 1967) şi Piet Schoonenberg (îndeosebi în lucrarea *Tegenwordigheid,* în "Verbum", 31/1964), doi teologi catolici olandezi.

Teologii transsemnificaţiei reproşează transsubstanţierii, faptul că în ea "identificarea este păstrată tocmai prin aceea că semnul nu are fiinţă (*Wesen*) proprie, în locul «fiinţei» sale intrând fiinţa (*die Wesenheit*) lui Hristos (Notger Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993, p. 250) şi cred că prefacerea constă nu în schimbarea sau negarea fiinţei elementelor euharistice ci în faptul că acestea "desemnează şi intenţionează ceva nou" (*etwas Neues bezeichnen und bezwecken*), adică Trupul şi Sângele lui Hristos (H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, p. 272). Principalele teze ale acestei teorii specifică următoarele:

“a) trebuie înfăţişată o prezenţă reală a lui Hristos, care să fie într-adevăr o prezenţă reală dar nu o prezenţă substanţială (*Substanzpräsenz*), ci o prezenţă «pentru» credincioşi, o «relaţie» pentru primitorii Euharistiei.

b)… trebuie stabilită o noţiune de semn care prin desemnare actualizează şi împărtăşeşte ceea ce desemnează, astfel încât prezenţa reală să fie un implicat al semnului, nu un *superadditum* la un simbol real (*Realsymbol*).

c) prefacerea (*Wandlung*) euharistică trebuie interpretată astfel încât să nu fie prefacerea unei substanţe identificabile în existenţă (*am Seinden*) ci o schimbare a unui principiu fiinţial “extern”, sau extern – constituit, al fiinţei “*Sinnes*) umane sau divine” (N. Slenczka, *Realpräsenz…*, p. 272).

De prefacerea elementelor euharistice şi de prezenţa reală a lui Hristos în Sfânta Euharistie ţine şi problema aşa-numitelor – de către luterani – *manducatio oralis* (mâncarea, împărtăşirea orală), *manducatio indignorum* (împărtăşirea celor nevrednici) şi *usus sacramenti* (durata prezenţei lui Hristos în elementele pâinii şi vinului). Este evident că atitudinea faţă de acestea reflectă de fapt însăşi concepţia despre fiinţa Sfintei Euharistii. Astfel, adepţii curentului simbolist vorbesc de *manducatio indignorum* “ca şi cum nu am avea-o” (H. Gollwitzer, cf. August Kimme, *Der Inhalt Arnoldshainer Thesen*, p. 168). Ei resping *manducatio indignorum* sau au rezerve faţă de ea pentru că li se pare că prin ea s-ar cădea într-o înţelegere magică a minunii Euharistiei. Rezerva lor a fost desfiinţată însă de W. Elert, care a dovedit că prin esenţa ei magia nu are legătură cu actul Cinei: “Magia este vrăjitorie. Vrăjitorul vrea ca printr-o acţiune umană, cu mijloace pământeşti, să mobilizeze forţe suprapământeşti şi să-şi atingă scopuri proprii. În Cină ar putea fi vorba de aşa ceva numai dacă lucrarea umană - adică aducerea şi consumarea pâinii şi vinului - ar fi motivată cu un scop uman. Nu e cazul aici. Această lucrare umană nu îşi are originea în voinţa noastră ci este împlinirea unui mandat care ne-a fost dat” (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 387). O altă obiecţie împotriva lui *manducatio indignorum* pleacă de la teza că Euharistia poate fi primită numai în credinţă. Această teză “ nu

este nicidecum utilizabilă aici" (*Ibidem*, p. 372), pentru că contravine faptului că Hristos, conform înseşi cuvintelor lui, "oferă această Cină tuturor celor care intră" (P. Brunner, cf. August Kimme, *Der Inhalts Arnoldshainer Thesen*, p. 167); iar Sfântul Apostol Pavel, la I Cor. 11,27 arată că cei nevrednici sunt "vinovaţi faţă de trupul şi sângele Domnului" tocmai pentru că "vina este faţă de darul primit, pentru că acesta nu este numai pâine şi vin – nici chiar pentru cei vrednici – ci este trupul şi sângele lui Hristos" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 372; vezi şi Ferdinand Hahn, *op. cit.*, p. 20). *Manducatio oralis şi manducatio indignorum* trebuie acceptate pentru că mărturisirea lor înseamnă acceptarea cuvintelor lui Hristos: "Acesta este trupul Meu, acesta este Sângele Meu!". Întrebarea dacă Hristos a intenţionat altceva decât ceea ce a spus - sau numai ar fi putut să intenţioneze - nu se poate pune nicidecum, pentru că ea "nu ar fi altceva decât repetarea vechii întrebări ispititoare: «Oare a zis Domnul?» (W. Elert, *op. cit.*, p. 371-372). Concluzia nu poate fi decât aceea că la Sfânta Euharistie cei ce se împărtăşesc primesc cu gura (*mit dem Mund*)" (W. Elert, *op. cit.*, p. 371; vezi şi U. Kühn, *Sakramente*, p. 138) trupul şi sângele lui Hristos.

De fiinţa Sfintei Euharistii ţine şi problema lui *usus sacramenti*, adică a duratei prezenţei lui Hristos în elementele pâinii şi vinului. Toţi luteranii declară în această privinţă că prezenţa reală există "numai pentru primire şi în vederea ei" (Ernst Kinder, *Die Bedeutung der Einsetzungsworte bei Abendmahl*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1961, p. 17) că ea "are un început anume (*einen bestimmten Anfang*) – dat de actul consacrării – şi are un sfârşit, odată cu încheierea împărţirii sacramentului" (P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche*, in "Lehrgesprach…", p. 107 şi în orice caz durata nu poate fi extinsă peste "*terminus ad quem*", chiar dacă noi "nu putem să determinăm mai exact acest interval" (E. Kinder, *Die Bedeutung…*, p. 25). Ei justifică această limitare strictă a prezenţei reale prin argumentarea că prezenţa lui Hristos "nu poate face abstracţie de gustare" (W. Trillhaas, *Dogmatik*, p. 373), că această prezenţă nu poate fi "validă în mod static sau în orice scop, ci numai pentru mâncarea şi băutura întru credinţă" (E. Kinder, *Gegenwart Christi*, p. 64), sensul ei fiind relaţia

şi comuniunea, motiv pentru care nu poate fi "nici izolată de întreaga lucrare (euharistică, n.n.) şi nici absolutizată" (*Ibidem*). O altă justificare a acestei limitări este şi aceea că, conform instituirii lui Hristos, este validă "numai Cina împărţită şi primită" (W. Trillhaas, *op. cit.,* p. cit.).

Concepţia luterană despre limitarea lui *usus sacramenti* are motivaţia ei. Ea este determinată de missele unghiulare, (*Winkelmessen*) adică missele private, fără împărtăşire către credincioşi, şi în cultul sau adorarea ostiei în afara actului euharistic. Ideea luterană că "dacă Cina îşi are sensul propriu în primirea darului atunci nu mai pot exista alte scopuri ale sacramentului, cum ar fi adorarea lui Hristos – euharistic, cultul ostiei" (*Ibidem*) este întrutotul acceptată de ortodocşi. Consecinţele trase în practică de luterani sunt totuşi departe de înţelegerea ortodoxă. Faptul că principiul "«*extra usum nullum sacramentum*» e transmis mai departe cu severitate" (W. Schanze, *Die Konsekrationspraxis in der evangelisch-lutherischen Kirche*, în "Abendmahl und Konsekration" (hrsg, von E. Kinder), Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1961, p. 42), că *Agendele* (cărţile de rugăciuni oficiale) luterane de astăzi nu indică nimic de vreo prezenţă după actul euharistic iar vinul euharistic, adică Sfântul Sânge rămas adesea se aruncă (*weggiesst*), "dacă nu se face ceva mai rău (*wenn nicht Schlimmeres damit geschieht*)" (*Ibidem*) sunt dovada că *usus sacramenti* este înţeles cu totul deosebit în Luteranism faţă de Ortodoxie. Luteranii ştiu că în concepţia şi practica ortodoxă "Hristos este prezent în pâine şi vin *ante usum, in usu et post usum*" (Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 253) precum şi faptul că Mărturisirile de credinţă ortodoxe "pretind închinare latreutică trupului şi sângelui lui Hristos, întrucât «există o singură închinare faţă de Sfânta Treime şi faţă de trupul lui Hristos »" (*Ibidem*), şi mai ales faptul că "un cult special în afara liturghiei şi a împărtăşirii bolnavilor a rămas străin Bisericii răsăritene" (*Idem, Ibidem*).

Teologii luterani, deşi rămân la ideea că "relatările despre instituire nu cunosc expressis verbis un moment al consacrării" (Willi Marxsen, *Das Heilgeschehen*, p. 55), leagă totuşi prezenţa reală a Domnului în Euharistie de o epicleză, de o sfinţire

sau consacrare, întrucât "împărţirea (*Distribution*) şi consacrarea (*Konsekration*) ţin una de alta indisolubil" (Ibidem). Ei recunosc valabilitatea afirmaţiilor Sfântului Ambrozie, care afirma că "*consecratio divina est ubi verba ipsa Domini salvatoris operatur*" (Ambrosius, *De mysteriis, 9, 52,* apud. W. Schanze, *Die Konsekrationpraxis*…, p. 37) şi, mai explicit, că "*ante consecrationem alia species nominatur, post consecrationem corpus; ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguinis*" (Ambrosius, *De mysteriis, 4,4,* apud W. Schanze, *Die Konsekrationpraxis*…, p. 37).

De aceea, mulţi dintre ei insistă astăzi să reliefeze că "parvine şi pentru Duhul Sfânt un sens constitutiv pentru Cină", iar unii declară chiar răspicat şi vehement că "renunţarea la afirmaţiile tranşante despre consacrare este inacceptabilă" (Ernst Kinder, conform Karl-Hermann Kandler, *Christi Leib und Blut,* p. 92).

Sfânta Tradiţie şi teologia patristică, fidele mereu gândirii biblice, au înţeles şi înfăţişat totdeauna minunea Sfintei Euharistii în chip real, ca o adevărată prefacere a elementelor materiale în Trupul şi Sângele Domnului. Astfel, Sfântul Ambrozie scria în sec. IV despre Sfânta Euharistie că "este trupul Duhului dumnezeiesc, fiindcă duh este Hristos" (Sf. Ambrozie, *De mysteriis*, în colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti", nr. 53, Editura Institutului biblic al BOR, Bucureşti, 1994, p. 24) iar Sfântul Ioan Damaschin, dezvoltând o întreagă teologie euharistică, a subliniat atât prezenţa reală cât şi prefacerea elementelor, înlăturând orice echivoc prin declaraţia că "pâinea şi vinul *nu* sunt *tipul* trupului şi sângelui lui Hristos – să nu fie – ci *însuşi trupul* îndumnezeit al Domnului" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 166) şi făcând şi o analogie a unirii Dumnezeirii cu elementele euharistice: "Cărbunele nu este un lemn simplu, ci este unit cu focul. Tot astfel şi pâinea Împărtăşaniei nu este pâine simplă ci unită cu Dumnezeu; iar corpul unit cu Dumnezeirea nu este o singură fire, ci una a corpului şi alta a Dumnezeirii unite cu el" (*Ibidem*, p. 167). De altfel, înţelegerea realistă a prezenţei lui Hristos în Euharistie a fost dogmatizată oficial şi definitiv în Biserică prin Sinodul VII ecumenic, care a

decretat răspicat: “Nici Domnul, nici Apostolii sau Sfinţii Părinţi n-au spus că jertfa nesângeroasă adusă de preot este *icoană*, ci *însuşi Trupul şi Sângele* … Iar după sfinţire se numesc în *sens propriu şi sunt* şi *se văd* Trupul şi Sângele lui Hristos” (cf. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni,* în revista “Ortodoxia”, nr. 1/1953, p. 53). Teologii apuseni au reproşat răsăritenilor o lipsă de preocupare sau de aprofundare a misterului euharistic şi chiar teologiei patristice o anumită neclaritate şi imprecizie. Ca şi pentru alte aspecte speciale ale misteriologiei, teologii ortodocşi de astăzi explică aceasta prin faptul că “dogma prezenţei reale, nefiind contestată de nimeni, nu s-au format termenii teologici precişi” (*Ibidem*). Dar conştiinţa şi mărturisirea minunii Euharistiei au fost nesmintite şi unanime. Un argument puternic este şi faptul că prezenţa reală este afirmată expres de-a lungul întregii liturghii ortodoxe, care este o venerabilă şi străveche componentă a Sfintei Tradiţii. În rugăciunile de la împărtăşire se spune limpede că acolo este “*însuşi* Preacurat Trupul Tău şi acesta este *însuşi* scump Sângele Tău”, implorându-se participarea la însăşi Cina cea de Taină: “Cinei Tale celei de Taină, *astăzi* Fiul lui Dumnezeu părtaş mă primeşte!”.

Teologia ortodoxă „a cinstit multă vreme minunea euharistică cu tăcerea”, aşa cum spune un precept patristic. De altfel, trebuie să reamintim că în întreaga creştinătate nu se pusese întrebarea privind modul prezenţei reale, până în sec. IX-XI. Un lucru a fost însă mereu sigur şi consecvent până atunci: transformarea reală a elementelor pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele Domnului. Această transformare reală a fost formulată însă prin expresii diferite în teologia catolică şi în cea ortodoxă. Teologia catolică a explicat minunea prefacerii elementelor prin teoria *transsubstanţierii*, conform căreia substanţa - adică esenţa elementelor materiale - se schimbă în substanţa Trupului şi Sângelui Domnului, dar accidenţii - adică forma acestor elemente - rămân. Teoria transsubstanţierii, care a rămas până astăzi în catolicism, se bazează şi se formulează pe temeiul concepţiei lui Aristotel despre compunerea unei existenţe din substanţă, adică esenţa nevăzută şi accidenţii, forma

respectivei existenţe. Teologii ortodocşi au folosit în general termenul *metabolé*, dar începând din secolul XIII şi termenul transsubstanţiere (cf. Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel* …, p. 43) Se poate spune că teologii ortodocşi au oscilat apoi mult timp între termenii *transsubstanţiere* şi *metabolé*, rămânând în ultimul timp numai la termenul *metabolé*.

Spre deosebire de luterani, ortodocşii găsesc însă justificată şi pozitivă într-o bună măsură şi folosirea lui transsubstantiatio. El s-a justificat prin "precizarea ideii generale de prefacere, în faţa teoriilor eretice care pretindeau că pâinea şi vinul rămân cumva în Euharistie şi diluau prezenţa Domnului numai într-o prezenţă prin putere" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* …, p. 58), prin "seriozitatea prefacerii elementelor Euharistiei şi realitatea prezenţei Trupului şi Sângelui Domnului în Euharistie" (*Ibidem*¸ p. 62) şi prin faptul că arată fără echivoc că pâinea şi vinul "se prefac în mod substanţial, esenţial, în Trupul şi Sângele Domnului, nu numai printr-o îmbibare de putere cerească" (*Ibidem*¸p. 68). Ortodocşii români consideră că li se face "o nedreptate" catolicilor când li se impută că prin teoria transsubstanţierii ar vrea "să explice *cum se produce* prefacerea" (*Ibidem*, p. 59), pentru că în realitate ei susţin că "*în natură nu există* o astfel de prefacere care să schimbe *total* substanţa unui lucru" (*Ibidem*) şi deci ei vor să spună "numai *cum poate fi văzută* pâinea ca pâine şi vinul ca vin, după ce s-au prefăcut real substanţial" (Idem, *ibidem*). Dar teologii ortodocşi sunt unanimi în a sublinia unele deficienţe ale acestei teorii, precum faptul că ""complică misterul Euharistiei cu dificultăţi străine de el, filosofice" (*Ibidem*, p. 60), şi pentru că consideră că "accidenţii rămân mai departe" (D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, Bucureşti, 1978, p. 146) şi pentru că se ocupă de *obiect* şi nu de *subiect*, adică de pâine şi nu de om" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 268) analizând "cvasichimic minunea în funcţie de simţurile noastre" (*Ibidem*).

Înţelegerea ortodoxă se deosebeşte de concepţia catolică a transsubstanţierii. În primul rând, prefacerea reală şi totală se săvârşeşte în urma invocării Sfântului Duh în

rugăciunea epiclesei, printr-o acţiune directă a Sfântului Duh care preface elementele euharistice în Sfântul Trup şi Sânge. Catolicii subliniază şi ei astăzi epiclesa dar ea este limitată la momentul rostirii cuvintelor de instituire, pe când la ortodocşi priveşte întreagă desfăşurarea Sfintei Liturghii, ca "un întreg al unui singur mister, care nu poate fi despărţit" (P. Evdokimov, *op.cit.*, p. 271) şi care culminează în rugăciunea de invocare a Sfântului Duh în urma căreia are loc prefacerea. Liturghia ortodoxă specifică exact invocarea Sfântului Duh şi prefacerea reală şi totală a elementelor materiale: "Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: *Trimite* Duhul Tău cel Sfânt *peste noi* şi peste *aceste Daruri ce* sunt puse înainte. *Şi fă, adică pâinea aceasta* Cinstit Trupul Hristosului Tău … Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău … *Prefăcându-le* cu Duhul Tău cel Sfânt!". E vorba deci de o transformare reală şi totală, din *ceva* în *altceva*. Prezenţa reală nu are loc deci în urma unei reîntrupări a lui Hristos în specii, ci este o prefacere (*metabolé*) reală şi totală. A existat şi în teologia ortodoxă o teorie străină de înţelegerea ei tradiţională patristică, aşa-numita teorie a *trans-punerii* sau *trans-mutării* formulată de Serghei Bulgakov. Ea este inacceptabilă pentru că nu specifică limpede o transformare sau prefacere a elementelor materiale, prezenţa Domnului fiind mai degrabă spirituală iar pâinea şi vinul rămânând ceea ce au fost înainte de prefacere. Faţă de această înţelegere, trebuie subliniat că învăţătura Bisericii a arătat totdeauna că trupul înălţat al Domnului "trebuie să aibă şi o materialitate, o «carne»" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* …, p. 65). Concepţia lui Bulgakov se apropie evident de spiritul calvin.

Un alt teolog ortodox, John Meyendorff crede că "bizantinii nu au văzut substanţa pâinii schimbată cumva într-o altă substanţă … ci au considerat această pâine ca «tipul» omenităţii" (John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 273). În mod evident şi această gândire este străină de învăţătura tradiţională a Bisericii Ortodoxe. Aceste devieri au rămas însă izolate în teologia ortodoxă şi fără nici o consecinţă în cultul şi credinţa ortodoxă. Învăţătura Bisericii Ortodoxe de azi se află pe linia

tradiţională patristică şi ea înfăţişează prefacerea reală şi împărtăşirea completă, spirituală şi corporală a credincioşilor de Hristos, într-o concepţie consecventă, unitară şi cuprinzătoare. Ea arată că pâinea şi vinul au fost alese ca elemente euharistice de către Hristos însuşi pentru că ele sunt "cele mai fundamentale şi mai susţinătoare elemente ale trupului şi sângelui omenesc, cele mai înrudite cu ele" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 102), pentru că după cum "prin legea firii, trupul nostru preface în substanţa sa aceste substanţe, tot aşa preface şi Hristos aceste substanţe în trupul Său" (*Ibidem*). E vorba deci de o împărtăşire organică completă, atât personal-spirituală cât şi corporală cu Hristos. Este o întrepătrundere extraordinară între raţiunea trupului uman, raţiunea trupului lui Hristos şi lucrarea Duhului Sfânt care-l actualizează pe Hristos. Prin întrupare, Hristos a realizat deja o legătură între raţionalitatea trupului Său şi raţionalitatea trupului uman în genere: "Prin întrupare, Raţiunea divină, făcându-se Ipostasul trupului omenesc, atrage în cea mai profundă intimitate a sa raţiunea trupului asumat, ca chip al unei raţiuni din sine""(*Ibidem*¸ p. 100). Prin prefacerea euharistică, "raţiunea trupului Său scufundat în Raţiunea divină se uneşte acolo şi cu raţiunea pâinii şi vinului … Prefacerea raţiunilor pâinii şi vinului în raţiunea trupului şi sângelui care se produce în planul vieţii pământeşti printr-un întreg proces de asimilare naturală, se produce în sânul Raţiunii divine datorită intimităţii supreme în care ajung acolo cu trupul, într-o singură clipă" (*Ibidem*). Această rapidă, totală şi sublimă intimizare a Raţiunii divine cu raţiunea trupului Său şi cu raţiunea pâinii şi vinului se face prin Duhul Sfânt, adică "Duhul prezent în trup. Duhul care a pnevmatizat trupul, face trupul Său hrană spre mântuire şi viaţă în Taina Euharistiei. Ipostasul Cuvântului dă trupului o calitate ca a unuia coborât din cer, iar Duhul face trupul acesta capabil să fie ridicat la cer" (*Ibidem*, p. 99).

Pentru a înfăţişa cât mai fidel şi complet prefacerea reală, teologii ortodocşi rămân la termenul *metabolé*, pentru că acesta subliniază mai bine că e vorba "nu de o transformare în limitele acestei lumi, ci *transsensus* metafizic şi coincidenţa

transcendentului cu imanentul” (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 266). Ei cred că acest termen “determină esenţa tuturor Tainelor … determină esenţa însăşi a creştinismului, întrucât Hristos a venit pentru prefacerea (*metabolé*) acestei lumi” (Constantin Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 264).

Biserica Ortodoxă nu poate să fie de acord nici cu limitarea prezenţei reale a lui Hristos numai pe timpul lucrării euharistice, numai chiar în *usus sacramenti*. Ea a ştiut şi a mărturisit totdeauna că Euharistia este hrană ce trebuie primită pentru a fi consumată şi “nu pentru a fi văzută” (John Mayendorff, *Teologia Bizantină*, p. 272). Ea recunoaşte că adorarea elementelor Euharistice înafara cultului divin “reifică (adică materializează, n.n.) manifestarea fiinţei cereşti şi contrazice Înălţarea” (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 268). De aceea, Sfintele Daruri nu au fost «adorate» niciodată în Biserica Ortodoxă în afara cadrului specific al Sfintei Liturghii, pentru că “Euharistia nu poate revela nimic vederii (fizice, n.n.) fiind pâinea din cer” (J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p.cit.). În Biserica Ortodoxă, Sfântul Trup şi Sânge sunt păstrate în afara actului liturgic numai cu scopul exclusiv al consumării de către bolnavi, şi nicidecum cu scop de adorare. Totuşi, teologia ortodoxă insistă asupra nelimitării prezenţei reale a Mântuitorului Hristos în Sfintele Daruri pentru că aceasta ţine direct de afirmarea prezenţei reale; prin limitarea prezenţei strict la *usus sacramenti*, adică la momentul actului liturgic, se pune la îndoială şi se atacă însăşi esenţa Sfintei Euharistii.

ASPECTUL ANAMNETIC, CEL ESHATOLOGIC ŞI CEL DE JERTFĂ AL SFINTEI EUHARISTII

Toţi protestanţii insistă asupra dimensiunii Euharistiei ca şi *anamnésis*, adică pomenire, comemorare sau memorial al Domnului Hristos. Această comemorare (*Gedächtnis*) nu trebuie înţeleasă ca “o simplă pomenire”, în care Iisus Hristos ar fi “un simplu trecut” (Ulrich Kühn, *Sakramente*, p. 277), ci ea este cu adevărat “un fel de chemare în memorie” (*erinnerndes Rufen*) a istoriei mântuitoare a lui Iisus Hristos… chemarea viitorului desăvârşit care în El este deja deschis şi pregustat” (*Ibidem*”. Luteranii precizează apoi şi mai exact că “praznicul întregii mântuiri nu este

o sărbătoare comemorativă a instituirii aduse de Hristos comunităţii Sale" (Theodor Zahn, cf. W. Elert, *op. cit*., p. 344). După cum se vede, concepţia luterană depăşeşte cu mult înţelesul simbolic şi simplu în conţinut al celorlalţi protestanţi; un merit incontestabil este de asemenea faptul că pun evident în legătură aspectul anamnetic al Euharistiei cu cel eshatologic.

Teologia ortodoxă mărturiseşte şi ea această dimensiune Sfintei Euharistii. În sfânta Liturghie ea este evidenţiată în mod repetat. Chiar începutul ei, numit Proscomidie, se deschide cu rostirea întreită de către preot a formulei "Întru pomenirea Domnului şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos!"

În dimensiunea anamnetică, "comemorativă" se cuprinde nu numai lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca lucrare trecută, săvârşită, nu numai "drumul lui Iisus" (*der Geschick Jesu*) cum zic luteranii, ci chiar şi lucrarea viitoare, cea de-a doua Venire a sa. În felul acesta, suntem obligaţi să vedem că deşi luteranii înţeleg prin anamneză actualizarea întregii lucrări mântuitoare a lui Iisus Hristos, totuşi ortodocşii au în plus această extindere a anamnezei şi asupra celor viitoare. *Anamnésis* nu înseamnă deci că persoana sau lucrarea comemorată aparţine trecutului ci exact contrariul; ea desemnează un act în care "persoana sau fapta comemorată este făcută prezentă, actuală, este adusă actual în planul lui *aici* şi acum" (D. Stăniloae, *Teologia Euharistică,* în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1969, p. 344). O dovadă fermă că acesta este conţinutul autentic şi deplin al lui *anamnésis* este faptul că Mântuitorul însuşi a săvârşit Sfânta Euharistie şi după Înviere, "ca o prezentare văzută a stării Lui de aducere permanentă a sa în planul nevăzut" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* III, p. 98), conform Luca 24, 30-31. Din referatul biblic de aici se vede limpede că Mântuitorul le reaminteşte porunca de a săvârşi Euharistia nu ca "amintirea cuiva care a fost, ci o continuare a prezenţei Lui în calitate de înviat, cu ei" (*Ibidem*". Anamneza, această "amintire" este de fapt o rămânere permanentă a lui Hristos cel întrupat, jertfit şi înviat în legătură de unire cu participanţii la "memorial", adică la această realitate actualizată în Euharistie.

Luteranii pun aspectul anamnetic în strânsă legătură cu cel *eshatologic,* ceea ce este un câştig real pentru înţelegerea mai deplină a Sfintei Euharistii. Ei afirmă deschis că deşi "moartea şi învierea lui Hristos sunt evenimente trecute" iar "Parusia este viitor" (W. Elert*, Der christliche Glaube*, p. 366), totuşi "Cina le cuprinde pe amândouă: «Ori de câte ori mâncaţi această pâine şi beţi acest pahar, moartea Domnului binevestiţi până la venirea Lui» (I Cor. 11,26)" (*Ibidem*". Euharistia este legată direct de Parusie, "Cina şi Ziua Domnului ţin una de alta" (P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche …,* în "Lehrgespräch…", p. 111) şi prin aceasta chiar esenţa Tainelor capătă un conţinut şi un sens eshatologic. "Viitorul devine prezent, fără a înceta să fie viitor", pentru că "în sacramente trecutul şi viitorul devin prezent" (Herman Sasse*, Corpus Christi*, p. 91). Euharistia este "o anticipaţie vizibilă a mesei împărăteşti de nuntă a lui Iisus" (P. Brunner, *Pro Ecclesia I*, p. 135), pentru că în chip real "în *această* Masă pe care noi o prăznuim *acum* este aproape *acea* Masă care va fi *odată*, când va răsuna în cer strigătul: «A sosit nunta Mielului!»"(*Ibidem*). Ceea ce va fi atunci începe deja acum, prin Masa euharistică. Având în vedere expres această dimensiune eshatologică, teologia luterană a denumit Euharistia drept "*Cina ca veşnică criză*" (*Das Abendmahl als endzeitliche Krisis*" (formula aparţine lui Peter Brunner şi a fost dezvoltată pe larg în lucrarea *Grundlegung des Abendmahlsgesprachs* (vezi de ex. p. 76-78)). Aici cuvântul criză are un înţeles special, cel de "imperativ decizional", „realitate presantă" care obligă la decizie. Prin aceasta, luteranii vor să arate că această dimensiune este cea care-l pune pe creştin obligatoriu în situaţia de a se decide pentru sau împotriva viitorului lui Dumnezeu. Peter Brunner crede că exegeza textului de la I Cor. 16,22, cu formula "*Maranathá!*" în legătură cu Didahia 10,6 " indică cu stringenţă caracterul «critic» al Cinei", caracter care e "întărit prin efectul corporal obiectiv al Cinei" (Peter Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs*, p. 77). Euharistia este o «criză finală», adică eshatologică, pentru că ea îl pune pe creştin în situaţia obligatorie de a se decide pentru viitorul care-l indică Euharistia, viitorul împărăţiei lui Dumnezeu. Această

«criză» nu trebuie înţeleasă negativ, ca o ameninţare sau pericol, ci pozitiv, ca o interpelare presantă a iubirii lui Dumnezeu; de aceea, Euharistia trebuie înţeleasă ca o "epifanie a dragostei jertfitoare a lui Dumnezeu în trupul jertfit al Fiului Său" (*Ibidem*, p. 78).

Aspectul eshatologic este subliniat şi în teologia şi cultul ortodox. Sfântul Nicolae Cabasila arată că Sfânta Euharistie este un ospăţ ceresc nesfârşit, continuat şi după trecerea în viaţa viitoare, astfel că sufletele credincioşilor în lumea cealaltă nu fac altceva decât "vor trece de la o masă la alta, de la închipuită la cea adevărată" (Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, Bucureşti, 1989, p. 223). Această trecere este firească, este continuarea unui proces început prin Euharistia de pe pământ. Cât timp au fost în lume Hristos a fost "pâinea şi Paştile lor", iar când "îşi vor înnoi puterile şi le vor creşte aripi ca la vulturi", adică vor trece în împărăţia veşnică, atunci "se vor odihni pe lângă trupul Domnului cel adevărat" (*Ibidem*). Între cele două Euharistii, cele două Mese, este o continuare dar şi o deosebire: "... e aceeaşi putere şi la o masă şi la cealaltă, acelaşi poftit la ospăţ şi într-o lume şi în alta, doar că acolo sus e *chiar cămara Mirelui*, pe când aici jos e numai *pregătirea* pentru acea cămară" (*Ibidem*). Sfânta Liturghie ortodoxă înfăţişează limpede o împărtăşire de Hristos în viaţa viitoare (pe care o anticipează împărtăşirea de acum), prin rugăciunea preotului imediat după împărtăşire: "Dă-ne nouă să ne împărtăşim *mai cu adevărat* în *ziua cea neînserată* a împărăţiei Tale!". Mai mult, Liturghia ortodoxă evidenţiază Sfânta Euharistie ca anticipare a plinirii eshatologice, întrucât evocă a doua venire a Mântuitorului ca pe un eveniment ce s-a produs deja: „Aducându-ne aminte aşadar, de această poruncă mântuitoare... şi *de cea de-a doua şi iarăşi venire...*!". Astfel, teologia ortodoxă uneşte aspectul anamnetic al Sfintei Euharistii cu cel eshatologic într-o unitate care depăşeşte timpul şi spaţiul, prin care viitorul lui Dumnezeu pătrunde în prezentul omului şi-l transfigurează. Afirmarea acestei dimensiuni eshatologice are consecinţe precise şi practice în teologia ortodoxă, întrucât ea înseamnă posibilitatea lumii materiale, a istoriei şi a omului de a se transfigura de

acum, de a pre-gusta viaţa veşnică. Tocmai de aceea spunem că Sfânta Euharistie are un caracter eshatologic sau profetic, întrucât afirmă posibilitatea transfigurării eshatologice, prezentând materia şi trupurile noastre ca destinate transfigurării şi chiar îndumnezeirii (Vezi pe larg D. Stăniloae, *Teologia Euharistică*, p. 346 şi următoarele).

Dar deosebirea cea mai mare între teologia euharistică luterană şi cea ortodoxă o constituie *aspectul de jertfă* al Sfintei Euharistii.

Temeiul biblic pe care s-au bazat luteranii în respingerea aspectului de jertfă este acel "*ef ápax*" (*odată pentru totdeauna*) de la Evrei. Plecând de la unicitatea, absolutul şi suveranitatea jertfei pe crucea Mântuitorului, ei au respins cu vehemenţă orice idee de jertfă euharistică, a missei romane în măsura în care ar pretinde "o împăcare" (Peter Meinhold, *Abendmahl*, p. 72), o "repetare" (*Wiederholung*) a jertfei ca şi când jertfa de pe cruce "n-a fost suficientă şi de aceea ar trebui suplimentată sau repetată" (*propitiatorisch*). Toate aceste riscuri ce reies din concepţia missei romane ca jertfă "*Messopfer*) "contrazic unicitatea şi suficienţa jertfei de pe cruce a lui Iisus Hristos" (G. Wenz, *Einfuhrung…*, p. 134).

Aspectul sacrificial este considerat acum fundamental şi identificat ca un fir roşu în Biserica primară. "Din cele mai vechi timpuri", Cina a fost considerată ca "o lucrare de jertfă (*Opferhandlung*)", căci însăşi descrierea legăturii dintre jertfa Domnului şi viaţa noastră din Epistola Evrei şi Efeseni 5,2 "permite concluzia că Sfânta Cină este o jertfă" (Gerardus van der Leenw, *Sakramentales denken*, p. 224) iar Tradiţia continuă fidel această mărturisire, căci "găsim termenul *thysia* – o jertfă deja în Didahia 14"(*Ibidem*). Istoricii prezintă Euharistia creştinătăţii primare ca pe "o mulţumită, o jertfă, o actualizare a morţii lui Hristos (*sie war ein Opfer, sie war, eine Wergegenwärtigung des Todes Christi*) (Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 3 Auflage*, p. 420, apud. G.G. Vicedom, "Das Abendmahl…", p. 32) iar exegeţii recunosc "o continuitate permanentă a concepţiei primar-creştine despre sacramentul altarului, cel

puţin de la Pavel la Hipolit” (de ex. H. Lietzmann şi R. Stahlin, cf. W. Aveerbeck, *Der Opfercharakter…*, p. 782). Mai mult, Euharistia primar-creştină era realmente şi o jertfă adusă de credincioşi, pentru că “era în acelaşi timp *masă oferită* (*Spendetisch*) sau înconjurată de mese oferite mai mici *pe care se pun la actul jertfei darurile iubitoare* (*Liebesgaben*) *pentru ca să participe şi ele la sfinţirea Jertfei*” (Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, p. 224), adică exact aşa cum s-a păstrat cu fidelitate până astăzi în Liturghia ortodoxă. Avându-se în vedere toate aceste noi observaţii şi re-descoperiri, majoritatea sacramentaliştilor luterani de astăzi au ajuns la concluzia că “ne este imposibil să folosim formulările epocii Reformei asupra Bisericii creştine care a trăit înainte de 1500 prin Duhul şi harul lui Dumnezeu” (Hans Asmussen, *Warum noch die lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1949, p. 150), că se impune un limbaj nou pentru că “noi ştim, că Noul Testament este mai bogat şi mărturia luterană pleacă în parte de la probleme care nu sunt biblice” (*Ibidem*). Noul limbaj, dar mai ales noua concepţie, recunoaşte explicit “caracterul de jertfă al missei prin indiciul *identităţii* dintre jertfa missei şi Jertfa de pe Cruce”(Peter Meinhold, *Abendmahl…*, p. 36). Acceptarea în principiu a unui caracter de jertfă al Euharistiei, ca actualizare (*Vergegenwärtigung*) este atât de abundent exprimată în misteriologia luterană de astăzi, mai ales la purtătorii de cuvânt ai dialogului luteran cu alte Biserici, încât se poate spune că este orientarea dominantă în teologia euharistică luterană de astăzi.

Delegaţii luterani oficiali ai dialogului euharistic cu alte Biserici afirmă explicit că există “un consens fundamental în concepţia despre Euharistie ca actualizare a jertfei răscumpărătoare” (Heinz Joachim Held, apud Karl H. Kandler, *Christi Leib und Blut*, p. 135), că şi în Biserica Luterană “Euharistia este înţeleasă în mod central din jertfa lui Hristos” (Georg Kretschmar, apud. K.H. Kandler, *op. cit.*, p. cit.), că unii dintre luterani nici “n-au avut cunoştinţă despre vreo jertfă care să nu poarte caracterul de jertfă sacrificială (*Schlachtopfer*) (Alexei Luther, apud. K.H. Kandler, *op. cit.*, p. cit.)

S-a renunţat la acuzele împotriva missei romane, pentru că şi în teologia catolică teologia missei nu mai este împovărată de prejudecăţi şi idei medievale, astfel încât nimeni nu mai concepe missa ca o *repetare* (*Wiederholung*” (Vezi la E. Kinder, în *Theologische und Literatur Zeitung*, 84, 1959, 864 ş.u.), nici ca o reînnoire sau adăugire a jertfei sângeroase de pe Golgota, ci ca o actualizare a jertfei lui Hristos (Ferdinand Hahn, *op. cit*., p. 22). Teologii luterani sunt convinşi că, prin acceptarea ideii de *actualizare* a jertfei de pe Cruce în jertfa euharistică, poziţia lor se apropie de cea catolică, întrucât “o *repetare* a evenimentului mântuirii nu învaţă nici Roma, ci o *actualizare*” (H. Sasse, cf. A. Kimne, *Der Inhalt Arnoldshainer Thesen*, p. 52). Ei justifică noua atitudine a acceptării şi chiar insistenţei pe concepţia de actualizare mai ales prin aceea că “noi trebuie să devenim *contemporani* cu jertfa de pe Golgota” (W. Niesel, *Vom heiligen Abendmahl Jesu Christi*, p. 46. apud. W. Averbeck, “Der Opfercharakter…”, p. 386). Realitatea aceasta se numeşte actualizare, pentru că în actul euharistic “evenimentul Crucii este realitate actuală” întrucât “acelaşi Hristos care şi-a sacrificat odinioară trupul pe Golgota îşi dă acum trupul în Cină, iar pe noi ne face contemporanii morţii Sale pe cruce” (Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München, 1940, p. 223). Teologii luterani afirmă chiar o “*identitate* între sacrificiul de odinioară al trupului pe Cruce şi cel de acum în Taină” (E. Schlink, *op. cit*., p. 224); totuşi, este extrem de important să subliniem aici că ei nu afirmă prin aceasta o jertfă reală, sacrificială, pentru că tot ei adaugă imediat că “nu vor să constate prin aceasta o nouă atitudine sacrificială a lui Hristos (*kein neues sakrifizielles Verhalten Christi*) (*ibidem*) căci actualizarea trebuie înţeleasă numai ca “auto-actualizare” (*Selbstvergegenwärtigung*) (G. Wenz, *Einfuhrung…*, p. 155), adică o acţiune exclusivă a lui Hristos aici şi acum, prin care numai oferă ceea ce a făcut odată dar în aceeaşi atitudine sacrificială.

Adepţii interpretării Euharistiei ca “actualizare” (*Vergegenwärtigung*) sau “auto-actualizare” (*Selbstvergegenwärtigung*) a jertfei lui Hristos de pe cruce au prezentat în general conţinutul acestei jertfe ca un “*sacrificium laudis* şi nu un

sacrificium propitiatorium, „jertfă ispăşitoare" (H.G. Pohlmann, *Abriss der Dogmatik,* p. 280). Totuşi, această interpretare nu este ultimul cuvânt în misteriologia luterană.

Punctul în care această teologie se apropie, până aproape de întâlnire, cu concepţia ortodoxă îl constituie învăţătura, viziunea şi formulările lui Rudolf Stählin, Wilhelm Stählin, Hans Asmussen, Hermann Sasse, Peter Brunner şi ale Mişcării Sammlung care, în consonanţă cu exprimarea Sfântului Chiril al Alexandriei, declară că în afirmarea misterului euharistic trebuie plecat de la realitatea că Iisus Hristos înălţat de-a dreapta Tatălui este într-o stare de "*sacrificium aeternum*", de "jertfă veşnică a Mielului adorat" (*Ibidem*), care nu este "un eveniment static în cer ci… un eveniment în perspectivă eshatologică" (*Ibidem*), în sensul că "ceea ce s-a petrecut pe Golgota nu s-a terminat niciodată ci continuă în vecii vecilor" (*Ibidem*, p. 227). Aceste formulări nu sunt simple afirmaţii optimiste ci se dovedesc rezultatul unei aprofundări reale a relaţiei dintre jertfa de pe Golgota, arhieria cerească şi misterul euharistic; pentru că este dezvoltată amplu ideea că "jertfa lui Hristos nu constă simplu în moartea pe Golgota. Crucea nu este punctul final, ci trecerea la arhieria cerească. În Cină nu este prezentă simplu jertfa de pe Golgota ci jertfa lui Hristos din cer desăvârşită într-un mod fiinţial, meta-istoric, veşnic" ("*das Kreuz ist Kein Endpunkt, sondern Durchgang zum himmlischen Hohepriestertum. Im Mahl ist nicht einfach dar Golgothaopfer gegenwärtig, sondern das im Himmel vollendete, in eine metahistoriche ewige Seinsweise erhobene Christusopfer*"; R. Stahlin, *Das Herrnmahl als Opfer*, în "Evanghelisch-Lutherische Kirchezeitung", 1949, p. 264).

În sfârşit, ţinem să arătăm că n-a lipsit nici exprimarea ultimei consecinţe, de vârf, a acestei orientări sacramentaliste, aceea a Preoţiei speciale ca oficiu sacrificial, făcută de Ph. Marheinecke, care "a încercat o întemeiere a oficiului preoţesc prin ideea de jertfă" (Vezi R. Josefson, *Das Amt der Kirche* în: Yngve Brilioth, "Ein Buch von der Kirche", p. 393; cf. O. Koch, "Gegenwart oder Vergegenwärtigung", p. 42). Este cazul să observăm că afirmaţiile unei jertfe reale, ispăşitoare în actul Sfintei Euharistii impun de fapt cu necesitate concluzia preoţiei speciale, ca săvârşitoare

mandatată a acestei jertfe. Teologia ortodoxă este fidelă teologiei patristice pentru că aceasta s-a dovedit interpret autentic şi viu al teologiei biblice. Scrierile post-apostolice specifică astfel că nu există variante de teologie euharistică, întrucât "unul este potirul spre unirea cu Sângele Lui; unul este *jertfelnicul*, după cum unul este episcopul, împreună cu preoţii şi cu diaconii" (Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni* în vol. "Scrierile Părinţilor Apostolici", colecţia "Părinţi şi scriitori bisericeşti", nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 179). Ele arată limpede că Sfânta Euharistie este o jertfă reală, pentru că ea este o lucrare a unui "*jertfelnic*" (*to-thyseiastérion*, I Cor. 9,13); de asemenea, săvârşirea acestei jertfe este apanajul clerului, întrucât se specifică expres ca tot" ceea ce faceţi, s-o faceţi după voia lui Dumnezeu" (*Ibidem*), adică "nimic să nu se facă fără aprobarea ta (a episcopului, n.n.)" (Sf. Ignatie, *Epistola către Policarp*, în vol. cit., col, cit., p. 188), precizându-se că oricine este "înafară de altar nu-i curat; cu alte cuvinte, cel care face ceva fără episcop, fără preoţi şi fără diaconi acela nu are conştiinţa curată" (Sf. Ignatie, *Epistola către Tralieni*, în vol. cit., col. cit., p. 172). În aceste texte, Sfântul Ignatie Teoforul, urmaş direct al Sfinţilor Apostoli, dezvoltă expres legătura dintre Euharistie şi Preoţie, arătând că mandatul săvârşirii Sfintei Jertfe a fost încredinţat Preoţiei speciale, instituită astfel ca o Taină specială. Caracterul de jertfă reală a Sfintei Euharistii este subliniat şi în documentul numit *Didahia* sau Învăţătura celor 12 Apostoli, foarte probabil anterior Sfântului Ignatie (poate din sec. I) care prevede şi mărturisirea păcatelor înainte de împărtăşire, deci condiţionarea Tainei Împărtăşirii de Taina Spovedaniei, prin cuvintele: "frângeţi pâinea şi mulţumiţi, *după* ce mai întâi *v-aţi mărturisit păcatele*, ca *jertfa* voastră să fie curată" (*Didahia sau Învăţătura celor 12 Apostoli* în vol. "Scrierile Părinţilor Apostolici", colecţia "Părinţi şi scriitori bisericeşti", nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 31; vezi şi p. 29). Sfinţii Părinţi ai generaţiilor ulterioare n-au făcut decât să preia şi să dezvolte această teologie a jertfei euharistice. Istoricul Eusebiu de Caesarea (Eusebiu de Caesarea, *Demonstratio Evanghelica,* 1,10, P.G. 22, 89, cf.Friedrich Heiler, "Urkirche und Ostkirche", p. 264) şi Sfântul Ioan Gură de Aur

subliniază că Euharistia este *anámnesis*, adică pomenire a jertfei lui Hristos pentru că "este *identică* cu jertfa cea unică (*mia thysia*) a Mântuitorului" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Epistola către Evrei*, cap. 10,17,3, P.G. 63, 131, apud. Fr. Heiler, "op. cit.", p. 265), acest "memorial liturgic" ca jertfă reală fiind posibil datorită faptului că "Euharistia a fost odată şi nu se sfârşeşte niciodată. Mielul lui Dumnezeu este totdeauna mâncat dar niciodată sfârşit" (Sf. Ioan Hrisostom, *In Epistula ad hebraeos Homelia* 17,P.G. 63, 131, apud. P. Evdokimov, "Ortodoxia", Bucureşti, 1996, p. 265). Afântul Chiril al Alexandriei precizează identitatea şi totodată specificul Sfintei Euharistii faţă de jertfa de pe Golgota, zicând că prin ea "noi săvârşim în biserici o jertfă nesângeroasă" (*teloùmen anaimakton thysian*) (Sf. Chiril al Alexandriei, *Epistula 117 ad Nestor*, P.G. 77, 113, apud. Fr. Heiler, "op. cit.", p. 265). Toată această teologie euharistică a primelor trei secole a fost dogmatizată oficial prin canonul 18 al Sinodului I ecumenic, care a declarat solemn: "Pe sfânta Masă e aşezat Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii şi e *sacrificat de liturghisitorii Domnului*, ca jertfă nesângeroasă" (cf. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* în cele trei confesiuni, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1953, p. 77). După cum se vede, la timpul respectiv se afirma limpede atât jertfa reală, sacrificială a Sfintei Euharistii, cât şi mandatul special al Preoţiei de har, chiar dacă erau necunoscute disputele privind lucrarea *ex opere operato* şi *ex opere operantis*, şi altele, apărute mai târziu. Pe aceeaşi linie, Sfântul Ioan Damaschin şi, mai târziu, Sfântul Nicolae Cabasila au evidenţiat faptul că Sfânta Euharistie este o jertfă reală adusă şi pentru vii şi pentru morţi, nu numai strict pentru cei prezenţi fizic, pentru că "dacă împărtăşania este unire cu Hristos şi a unora cu alţii, atunci negreşit ne unim cu toţii" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 168), adică şi cu sufletele celor morţi, care sunt chiar mai accesibile împărtăşirii, "au ceva mai prielnic pentru sfinţire" pentru că "ele nu mai păcătuiesc cu nimic şi nu adaugă nici o vină nouă la cele vechi… ele sunt mai pregătite şi mai vrednice de părtăşia cu Mântuitorul" (Nicolae

Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii liturghii*, în vol. "Scrieri", Editura Arhiepiscopiei, Bucureşti, 1989, p. 96; vezi şi p. 93).

Elementele materiale sunt capabile de a cuprinde şi înfăptui jertfa pentru că ele se prefac cu adevărat, *substantialiter*, în Trupul şi Sângele Domnului printr-un act anume, precis, prin *sfinţire* sau consacrare. Această prefacere sau sfinţire are loc în urma rugăciunii de invocare a Sfântului Duh, adică a *epiclesei*, în care preotul imploră expres pe Dumnezeu să trimită Sfântul Duh, zicând: "Doamne, Cel ce ai trimis pe Prea-Sfântul Tău Duh în ceasul al treilea Apostolilor Tăi, pe acela Bunule nu-l lua de la noi ci *ni-L înnoieşte* nouă, celor ce ne rugăm, Ţie!". După care preotul rosteşte rugăciunea: "… Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău *peste noi şi peste aceste Daruri* ce sunt puse înainte. Şi fă, adică, Pâinea aceasta, Cinstit trupul Hristosului Tău! Iar ceea ce este în potirul acesta Cinstit Sângele Hristosului Tău, *prefăcându-le* cu Duhul Tău cel Sfânt!". Are loc o prefacere şi o sfinţire reală (*Konsekration*) pentru că şi după aceea, în ectenia de după Axion, preotul aminteşte de "Cinstitele Daruri ce s-au adus şi *s-au sfinţit*" şi care sunt identice cu jertfa lui Hristos din cer, pentru că "iubitorul de oameni… le-a primit pe Dânsele în sfântul, cel mai presus de ceruri şi duhovnicescul Său Jertfelnic".

Chiar şi atunci când s-a recunoscut caracterul real de jertfă al Sfintei Euharistii, o problemă dificilă a rămas, aceea a raportului dintre jertfa de pe Cruce şi jertfa euharistică. Teologii ortodocşi specifică aici că acel *ef'ápax*, "odată pentru totdeauna", din Epistola către Evrei este categoric şi prin urmare Euharistia nu poate fi o repetare sau o prelungire a jertfei în forma de pe Cruce, dar nici nu este altă jertfă, ci este "aceeaşi pe care a adus-o Duhul la Cina cea de Taină şi aceeaşi pe care o aduce necontenit în cer" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1953, p. 95). Între jertfa de pe Cruce, jertfa veşnică din cer şi jertfa euharistică de pe pământ este o condiţionare organică: "Jertfa necontenită din cer a Domnului şi arătarea ei pe altar în timpul Liturghiei, creşte din Jertfa de pe Cruce, sau e continuarea acesteia, fără să aibă în această continuare un caracter

sângeros" (*Ibidem*, p. 96). Această condiţionare este firească şi necesară pentru că "omul e atras nu în moartea sângeroasă de pe Golgota a Domnului, pentru că aceea aparţine trecutului, ci în moartea mistică, care durează veşnic în cer, dar care nu e decât prelungirea celei de pe Golgota" (*Ibidem*, p. 100). Între ele există atât deosebirea caracterului nesângeros (al celei euharistice), cât şi faptul că jertfa de pe Cruce a avut un caracter *obiectiv* adică a fost adusă odată pentru totdeauna pentru toţi, pe când în Euharistie jertfa se realizează *subiectiv*, adică pentru cei de faţă, pentru fiecare credincios care se împărtăşeşte aici şi acum (vezi D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 77, precum şi P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 269). Antinomia deosebirii şi totuşi a identităţii de conţinut între jertfa de pe Cruce şi jertfa Sfintei Euharistii a fost sintetizată excepţional de Nicolae Cabasila prin următoarea formulare: "… această jertfă (euharistică, n.n.) nu se produce prin junghierea actuală a Mielului, ci prin prefacerea pâinii în Mielul care a fost junghiat mai înainte. Prefacerea se repetă, dar Hristos însuşi nu se repetă, El este unic şi acelaşi" (Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 32, apud. P. Evdokimov, "Ortodoxia", p. 269).

Desigur că este foarte greu de înţeles şi de înfăţişat cum Hristos în cer este simultan în stare de *jertfă* şi în stare de *slavă*. Un răspuns convingător a găsit părintele Dumitru Stăniloae care arată că, "dacă după ipostasul uman Domnul era supus timpului, astfel că la Cina cea de Taină mai avea lipsă de timp ca să se afle în starea de jertfă de pe Cruce, după modul de existenţă divin («după ipostasul divin şi anume ca Dumnezeu») înaintea Căruia timpul nu înseamnă nimic, avea chiar din momentul Întrupării săpate în El toate patimile pe care avea să le sufere mai târziu, ca şi jertfa Crucii. Domnul trăind încă era în starea jertfei, era o jertfă reală cum s-a aflat mai târziu pe Cruce" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* …, p. 95). Astfel putem înţelege cum după modul uman este veşnic în stare de jertfă iar după modul divin este simultan în slavă în faţa Tatălui. Odată înţeleasă această problemă, se poate apoi vorbi despre relaţia dintre jertfa Crucii, jertfa eternă în cer şi jertfa euharistică făcută posibilă şi necesară prin primele două.

Dar esenţa şi consecinţa cea mai importantă a dimensiunii de jertfă a Sfintei Euharistii este următoarea: dacă Sfânta Euharistie este o jertfă în cadrul căreia Hristos nu jertfeşte singur ci jertfeşte şi este jertfit de către comunitate în frunte cu preotul mandatat divin*, in persona Christi*, atunci această preoţie nu poate fi decât un mandat special*, jure divino* şi nu *jure humano*, un har special care înfăţişează limpede Preoţia ca Taină, ca stare de har specială absolut necesară pentru săvârşirea jertfei Sfintei Euharistii. După cum am văzut, între jertfa Lui Hristos şi jertfa comunităţii nu este o separaţie ci o întâlnire între Hristos, jertfă şi Jertfitor şi comunitatea intrată în stare de jertfă în jertfa lui Hristos, pentru că "pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos şi ne încadrează în jertfa Lui, sau actualizează jertfa Lui pentru noi ca jertfă a noastră adusă de El sau face a Lui jertfa noastră" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* III, p. 109). Această compenetrare este o colaborare reală, o acţiune dublă în care una n-a anulează pe cealaltă, pentru că "Hristos ne aduce jertfe nu ca pe nişte obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem şi noi pe noi înşine" (*Ibidem*, p. 107) Conştiinţa şi voinţa credincioşilor, responsabilitatea şi dăruirea lor efectivă fac ca actul complet al Sfintei Euharistii să fie un act dinamic şi nu static, întrucât nimeni nu e pasiv ci toată lumea participă şi este participată. Faptul că instituirea Preoţiei este conţinută cu necesitate în dimensiunea de jertfă a Sfintei Euharistii este dovedit prin aceea că Hristos le-a insuflat Sfinţilor Apostoli harul Preoţiei în cadrul Sfintei Euharistii, aşa cum a observat şi explicat firesc Sfântul Chiril al Alexandriei: "Deci ucenicii au primit împărtăşirea Sfântului Duh atunci când Hristos le-a suflat şi le-a zis: «Luaţi…» dacă nu le-ar fi dat acest har al Duhului" (Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, P.G. 74, col. 712-717, apud. D. Radu, "Taina Preoţiei", în "Ortodoxia", nr. 3-4/1979, p. 543).

5. TAINA SF. PREOŢII (HIROTONIA)

În ansamblu, teologia creştină mărturiseşte că "cuvintele de trimitere ale Domnului cel Înviat întemeiază oficiul unic de apostol şi pun în acelaşi timp Biserica

din toate timpurile sub acest mandat împuternicitor" (P. Brunner, *Ministerium Verbi,* p. 35). Această împuternicire nu este o simplă funcţie sau activitate a Bisericii, ci constituie însăşi fiinţa şi sensul existenţei ei: "dacă *ecclesia* nu ar uza de această împuternicire misionară (*Sendungsvollmacht*) ea ar lupta împotriva propriei fiinţe" (P. Brunner, *Vom Amt des Bishofs*, p. 62). Înţeleasă în principal în dimensiunea ei învăţătorească, slujirea preoţească "decurge din propovăduirea lui Iisus şi din lucrarea Lui" (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 11). Este adevărat că Unicul Preot în sensul deplin este Iisus Hristos, care este în acelaşi timp "ministerium primordial al lui Dumnezeu, ministrul primordial şi diaconul primordial (*Das Urministerium Gottes, der Urminister Gottes, der Urdiakon ist Jesus Christus selbst)" (P. Brunner, Vom Amt…*, p. 7), dar necesitatea propovăduirii exprimată prin mandatul de împuternicire dat Apostolilor "cere şi actualizarea concretă a acestei porunci prin deosebirea văzută a unora ca trimişi" (*Ibidem*, p. 62). Forma concretă a acestei împuterniciri este determinată istoric, ea "este tot atât de contingentă istoric ca şi aceea a mijloacelor harice" (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 11).
Hirotonia a fost necesară din cauza sarcinii de a păstra şi transmite tradiţia apostolică. Mărturia apostolică primară a trebuit "în mod necesar" să devină "tradiţia apostolică", astfel încât "actul predării cuvântului apostolic cuprinde o responsabilitate specială, la care se cere un mandat special, o supraveghere specială (*episkopé*), un oficiu specific. De aici se impune concluzia şi recunoaşterea clară că Bisericii "i-a fost instituit un oficiu prin cuvântul de trimitere al lui Hristos" (*Ibidem*), căruia i-au fost încredinţate, "în chip special păstrarea şi predarea mărturiei apostolice" (*Ibidem*).

Este adevărat că slujirea pe care au purtat-o Apostolii este unică, dar cuvântul apostolic trebuia "preluat în Biserică ca şi cuvânt viu, păstrat şi predat mai departe" (*Ibidem*, p. 32). Unii teologi luterani au observat că, întrucât "orice transmitere autentică este un act de supunere" (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 10), de aici decurge mai departe necesitatea şi obligaţia că "transmiterea trebuie protejată" (*Ibidem*). Chiar dacă a fost unic, oficiul de apostol nu trebuie văzut numai "pe linia

verticală", adică a "darurilor harismatice ale Duhului" (P. Brunner, *Ministerium Verbi*, p. 31) ci şi "într-o linie *orizontală*", adică de "mandatare istorică, care decurge de la persoană la persoană" (*Ibidem*). Este uşor de observat, chiar şi pentru adepţii preoţiei generale, că "Domnul nu i-a instituit pe toţi ucenicii ca apostoli, ci a împuternicit unele persoane" (*Ibidem*, p. 38); de aceea, se impune să vedem "datoria unui proces corespunzător de alegere, împuternicire şi trimitere de soli ai lui Iisus şi păstori ai comunităţii" (*Ibidem*).

Preoţia se dovedeşte necesară şi fiinţială Bisericii pentru că transmiterea tradiţiei, împropierea cuvântului viu al lui Dumnezeu, precum şi săvârşirea actelor sacre, chiar dacă sunt lucrări ale lui Dumnezeu, nu pot avea loc decât prin mijlocire omenească: "Nu se poate trece cu vederea că există o mulţime de mijlociri rânduite, prin slujirea cărora în *oikonomia ton mysterion*, Dumnezeu îi apropie individului adevărul mântuitor. Tocmai pentru aceasta există slujirea preoţească" (W. Stählin, *Symbolon*, p. 418). Alegerea şi instituirea anumitor persoane pentru slujirea preoţească specială a fost necesară deci pentru transmiterea tradiţiei apostolice, dar şi pentru faptul că "autoritatea şi stăpânirea sunt o formă necesară a slujirii cu care suntem datori unii faţă de alţii (*Denn auch Autorität und Herrschaft sind eine notwendige Form des Dienstes, den wir einander schuldig sind*)" (W. Stählin, *Symbolon*, p. 418). Având în vedere toate aceste premise şi realităţi indiscutabile, luteranii înşişi au recunoscut că "pe temeiul punctului de plecare aşezat de Iisus şi acceptat de martorii apostolici, în timpul primelor trei generaţii creştine se desăvârşeşte dezvoltarea complexă a oficiilor bisericeşti, care se reflectă mai mult sau mai puţin în afirmaţiile istorice din scrierile nou-testamentare" (L. Goppelt, *Das kirchliche Amt*, p. 106).

FUNCŢIILE PREOŢIEI

Teologia protestantă în general a respins funcţia sacrificială a Preoţiei, această respingere constituind chiar esenţa şi baza teologiei protestante. Aşa se explică negarea aspectului de jertfă al Sfintei Euharistii; începând de la Reformă, creştinismul

protestant a susţinut că “praznicul euharistic instituit de Hristos nu poate să întemeieze o slujire preoţească (*Priesterdienst*) ca aducere a jertfei ispăşitoare” (P. Brunner, *Bemühungen*, p. 130). Există însă nu puţini teologi, chiar dintre cei mai reprezentativi, care au pornit dintru început de la înţelegerea că fundamentul Sfintelor Taine este Preoţia lui Hristos care izvorăşte acest har în Biserică şi-l împărtăşeşte prin mandatul special încredinţat Apostolilor şi urmaşilor lor. Aceşti teologi afirmă clar că “purtătorii oficiului au primit mandatul şi împuternicirea ca *oikonomoi,* ca administratori de a transmite şi împărtăşi mysteriile” (W. Stählin, *Mysterium,* p. 171). Oficiul preoţesc nu este o simplă funcţie misionar – învăţătorească sau una pastoral – conducătoare, pentru că înţeles aşa, el “degenerează încet într-un directoriat în treburile spirituale sau chiar se sălbăticeşte într-o instituţie funcţionând pur birocratic” (P. Brunner, *Ministerium Verbi,* p. 24). Dimpotrivă, conţinutul Preoţiei îl constituie “bogăţia materială a harismelor” sau, altfel spus “spaţiul harismatic – pnevmatic” (*Ibidem*). Aspectul sacrificial constituie esenţa Preoţiei, fără el nu există de fapt Preoţie, astfel că “odată cu zdruncinarea ideii de jertfă… cade şi poziţia preotului” (Peter Meinhold, *Abendmahl und Opfer*, p. 48). Esenţa Preoţiei este jertfa, afirmă explicit exponenţii curentului sacramentalist: “misterul propriu-zis al acestei lucrări reprezentative este jertfa. Nu există preot fără jertfă” (W Stählin, *Symbolon,* p. 419). Evident însă că nu poate fi vorba de funcţia sacrificială a Preoţiei decât dacă recunoaştem în lucrarea harică a Bisericii o jertfă reală. Dacă există jertfă în Biserică, atunci ea nu poate fi săvârşită decât de Preoţia mandatată şi instituită divin, căci “oficiul preoţesc face jertfa validă (*Das priesterliche Amt macht das Opfer gültig*” (Willi Marxsen, *Das Heilgeschehen*, p. 54). Se poate constata că nu numai teologii izolaţi ci întreg curentul sacramentalist, care se opune verbalismului luteran, aderă la ideea fundamentală că “acolo unde este jertfă trebuie să fie preot; ideea de preot îşi are originea şi coloana vertebrală în ideea de jertfă” (Gottfried Niemeier, *Zu Pohle-Gierens* III, p. 414). Prin urmare, această constatare impune concluzia că “*sfinţirea şi*

jertfa sunt lucrările sfinte care determină esenţial noţiunea de preot şi îl scot din *profanum vulgus*” (*Ibidem*, p. 413).

PREOŢIA GENERALĂ ŞI PREOŢIA SPECIALĂ

Toate confesiunile protestante învaţă că Preoţia creştină o au, de drept şi de fapt, *jure divino*, toţi membrii Bisericii, toţi oamenii botezaţi. După protestanţi, “toţi credincioşii creştini sunt sfinţiţi ca preoţi, prin cuvânt, prin Botez şi prin credinţă” (P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs*, p. 7). Prin aceasta ei resping expres şi explicit Preoţia specială zicând că “cine vorbeşte de o altfel de hirotonie (*Priesterweihe*) acela propune o învăţătură falsă” (*Ibidem*). Textul clasic pe care întemeiază ei această concepţie este cel de la I Petru 2,9, prin care înţeleg că “oficiul mărturiei (*das Zeugnisamt*) se conferă tuturor ca şi *preoţie generală*” (P. Althauss, *Grundriss der Dogmatik*, p. 237). Desigur că şi protestanţii afirmă şi săvârşesc o instituire în oficiul preoţesc, aşa numita *vocare* (adică chemare în oficiu) şi *ordinare* (adică instituire în oficiu, prin act cultic), dar ei derivă această instituire sau ordinare a unora din oficiul sau preoţia generală a tuturor credincioşilor. Întrucât “noi suntem preoţi, iar hirotonirea noastră (*Priesterweihe*) este Confirmarea noastră (*Konfirmation*: Hans Asmussen, *Die Kirche în Heilsplan Gottes*, Stuttgart, 1947, cf. Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, p. 218), de aici decurge că “acest oficiu (general n.n.) al credincioşilor se desfăşoară (apoi) în oficii speciale” (*Ibidem*).

Teologii luterani înşişi au căutat să stabilească dimensiunile care precizează conţinutul preoţiei generale şi le-au concretizat în următoarele cinci:

”Prima dimensiune (a preoţiei generale n.n.) este aceea că toţi credincioşii adevăraţi sunt egali în faţa lui Dumnezeu, oricât de inegali ar fi fizic, psihic, sufleteşte după darurile şi însuşirile lor, după poziţia socială sau după destinele lor… A doua dimensiune constă în faptul că fiecare creştin stă, prin credinţă, nemijlocit în faţa lui Dumnezeu, ca judecător (*Richter*) şi Părinte al său iar în rugăciune are acces nemijlocit (*unmittelbarer Zugang*) la El… Această relaţie nemijlocită cu Dumnezeu are caracteristica specială a clasei preoţeşti… Deci cine are voie să vină nemijlocit în

faţa lui Dumnezeu, precum creştinii adevăraţi, este cu adevărat preot (W A 7,28, 6-9)… A treia dimensiune este faptul că adevăratul credincios nu are nevoie de niciun mijlocitor pământesc, cum este preotul hirotonit (*der wahrhafte Glaubende keines irdischen Mittlers, wie z.B. des geweihten Priesters bedarf*) ci de un singur mijlocitor pe care ni l-a instituit însuşi Dumnezeu, Hristos, unicul şi veşnicul Cuvânt al lui Dumnezeu… A patra dimensiune este dată în realitatea că Luther conferă fiecărui creştin oficiul preoţesc al jertfei… A cincea dimensiune… fiecare creştin credincios are dreptul şi datoria de a preda şi mărturisi cuvântul lui Dumnezeu în domeniul accesibil lui…”(Heinz Brunotte, *Das Amt*, p. 18-20). Trebuie recunoscut că prin aceste însuşiri ale preoţiei generale de fapt se lichidează Preoţia specială. Mai mult, nu este prea greu să se dovedească din aceste însuşiri lichidarea caracterului bisericesc al Sfintelor Taine şi chiar lichidarea Bisericii ca instituţie vizibilă mandatată expres şi unic de Iisus Hristos, mediu şi spaţiu garantat al lucrării harice pentru mântuirea oamenilor.

Când e vorba să prezinte raportul dintre preoţia generală şi necesitatea unui oficiu preoţesc special, protestanţii o fac prin celebrele lor noţiuni de *sacerdotium* şi *ministerium*. Ei împart Preoţia creştină (aşa cum fac şi cu Biserica) într-o Preoţie văzută şi una nevăzută. Preoţia reală dar nevăzută, nemanifestată vizibil, este după ei cea a tuturor creştinilor şi se numeşte *sacerdotium*; sacerdotium este deci autentica şi deplina Preoţie. El este “o nouă naştere pnevmatică, el creşte din cuvânt, apă şi Duh” (P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs*, p. 14). *Ministerium-ul* nu este decât punerea în aplicare, investirea publică, exercitarea efectivă a sacerdotium-ului. Totuşi, unii teologi luterani recunosc o Preoţie deosebită de preoţia generală, ca stare specială de har. Pornind chiar de la o exegeză biblică pe un plan mai cuprinzător se impune constatarea că “comunitatea ucenicilor lui Hristos a stat de la început sub legea cercurilor concentrice (*unter dem Gesetz der konzentrischen Kreise*, *Ibidem*). Plecând de la constatările biblice, logica firească concluzionează că “instituirea oficiului are sensul de a face vizibil *mandatum Christi*” (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p.

15), şi atunci înseamnă că “unii membri şi reprezentanţi ai preoţiei generale au primit porunca să se supună *jure divino* altor membri” (*Ibidem*). Nu numai exegeza biblică completă şi cuprinzătoare ci şi istoria Bisericii atestă că în actul Hirotoniei, prin invocarea Duhului Sfânt (*die Bitte um den Heiligen Geist*) “se exprimă faptul că Biserica aşteaptă de la Hirotonie şi un dar excepţional al Duhului” (H. Asmussen, *op. cit*., p. 98), ceea ce era o realitate şi “în Biserica Luterană, la începuturi” (*Ibidem*, p. 97). Oficiul preoţesc se deosebeşte esenţial de comunitate şi de preoţia generală, el este “independent de comunitate… şi de vrednicia personală a purtătorului” (W. Stählin, *Mysterium*, p. 174)

Întrucât “nimeni nu poate să confere o putere pe care nu o are el însuşi” (H. Asmussen, *Das Sakrament*, p. 93), adică puterea Hirotoniei, tot aşa nici “comunitatea nu poate hirotoni (*ordinieren*), aşa precum oile nu îşi caută un păstor” (*Die Gemeinde kann nicht ordinieren, so wenig wie sich die Schafe einen Hirten aussuchen können*)” (*Ibidem*). căci “ a vorbi despre preoţi înseamnă a crede că există anumiţi oameni care stau într-un mod deosebit în faţa lui Dumnezeu şi au, aşa zicând, *acces mai nemijlocit şi mai eficient* la tronul Divinităţii” (W. Stählin, *Symbolon*). Evident că pentru aceste afirmaţii trebuie suporturi biblice clare; dar ele se găsesc şi nu puţine în Sfintele Evanghelii, unde putem constata că “nu pentru toţi creştinii e valabil cuvântul lui Iisus «Cine vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă» (Luca 10,16), nu pentru toţi creştinii s-a spus «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi » (Ioan 20). Nu tuturor creştinilor li s-a dat oficiul rugăciunii şi al cuvântului” (H. Asmussen, *Das Sakrament*, p. 88). Prin urmare, învăţătura biblică înfăţişează o articulare a Bisericii mult diferită de cea a Bisericii Luterane de azi. Comunitatea Bisericii era “o comunitate articulată” (*eine gegliederte Gemeinschaft*), în care indivizii erau “aşezaţi obligatoriu într-un raport de supra şi subordonare (*in ein Verhältnis der Uber – und Unterordnung verpflichtet hineingestellt*)” (Wilhelm Maurer, *Bekenntnis und Sakrament*, 1939, p. 14; apud. E. Fincke, “Das Amt…”, p. 103). Biserica nu era o “aristocraţie” dar era un corp articulat, “cu nivele de construcţii şi de drepturi” şi chiar în presbiteriat existau

gradaţii” (H. Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 123). Mai mult, exegeza corectă şi completă este obligată să recunoască faptul că de la început întâlnim în comunitatea creştină o ierarhie regulată (*wir von Anfang an in der christliche Gemeinde eine regelrechte Hierarchie antreffen*)” (Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze,* II, 1928, p. 54; apud. E. Finke, “Pas Amt…”, p. 103), cu alte cuvinte, un “*ordo you Dominus ecclesiam gubernari voluit*” (Jean Calvin, cf. H. Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 122). Această grupare sau stare a celor hirotoniţi era cu adevărat “o clasă a celor deosebiţi (*der geistliche Stand, ein Stand der Ausgesonderten*)” (H. Asmussen, *Das Sakrament,* p. 95). Şi, mai mult: deosebire exista nu numai între poporul simplu şi clasa clericală ci şi în sânul ierarhiei; existau adică trepte ierarhice deosebite. Astfel, deşi Preoţia este unitară, deşi există “numai un oficiu (*nur ein Amt*), iar exercitarea sau ministeriul nu este *jure humano* ci “îşi deduce dreptul din voinţa de instituire a lui Hristos… *jus divinum* (fiind n.n.) limitat la ministerium verbi” (W Elert, *Der christliche Glaube,* p. 423), totuşi există adevărate trepte ierarhice, deosebite între ele. Astfel, presbiterii nu sunt totuna cu episcopii, ci sunt “o clasă anumită” (*Ibidem*), pe când episcopul era “păstor al unei ecclesia” (P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs,* p. 7). Articulat astfel, “acest oficiu este oficiul pe care-l cunoştea Biserica primară în toate formele ei obişnuite” (E. Fincke, *Das Amt…*, p. 101).

La raportul dintre preoţia generală şi cea specială se referă şi principiul ***succesiunii apostolice***, adică legătura retrospectivă a episcopatului unei Biserici până în timpul Apostolilor. Luteranii afirmă că “în secolul II n-a existat ideea unei succesiuni a punerii mâinilor” (H. Sasse, *In Statu Confessionis,* p. 130), considerând că acest lucru ar fi dovedit de faptul că “cel mai vechi şir de succesiuni pe care-l avem, al Bisericii romane la Irineu, nu conţine o succesiune de hirotoniri ci succesiunea deţinătorilor oficiului episcopal, fără a avea în vedere cine pe cine şi-a pus mâinile” (*Ibidem*). Interpretarea lor poate fi răsturnată cu convingere. Şi anume, în felul următor: faptul că respectivele liste de succesiuni episcopale nu conţineau o succesiune de hirotoniri ci o succesiune a deţinătorilor oficiului nu se poate explica

decât tocmai datorită faptului că episcopii erau unicii săvârşitori ai hirotoniilor şi prin urmare menţionarea succesiunii deţinătorilor a fost totdeauna identică cu succesiunea hirotoniilor. Menţionarea separată a succesiunii hirotoniilor a fost inutilă, fără sens şi fără obiect, din moment ce toată lumea ştia că hirotonia este un apanaj al episcopatului şi prin urmare totdeauna succesiunea episcopatului era practic identică cu succesiunea hirotoniilor. Teologia şi spiritualitatea protestantă pun mereu în opoziţie preoţia generală cu Preoţia specială, succesiunea de har cu succesiunea de credinţă. Dar între ele nu este necesar să fie opoziţie şi exclusivitate. Dimpotrivă, succesiunea episcopală, cea de har, are tocmai de aceea valoare şi autoritate pentru că ea s-a îngrijit şi a garantat mereu succesiunea de credinţă. Harul fără credinţă ar fi o simplă transmitere mecanică sau magică, dar şi credinţa fără har ar fi un simplu arbitrariu, un arbitrariu uman asupra divinului. Nu este posibil şi nici n-a fost vreodată, în Biserica cea una şi nedespărţită, o ruptură sau opoziţie între cele două succesiuni.

PREOŢIE ŞI POPOR; „PREOŢIA" FEMEII

Harul special al Preoţiei "nu este ceva pe care-l posedă un om… un oficiu (preoţesc, n.n.) nu există în sine şi în legătură cu o singură persoană, ci totdeauna ca funcţie pentru alţii" (Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Svenska Kyrkans Bockforlag Stockholm, p. 198). Ideea această luterană este de fapt perfect ortodoxă; pentru că şi teologia ortodoxă susţine răspicat că nu există nici o hirotonire *in abstracto* ci numai în legătură strictă cu o comunitate precisă, determinată esenţial de acea comunitate. Numai în catolicism a fost posibilă hirotonirea *in abstracto*. Toată problema acestui raport derivă din realitatea că "relaţia dintre dar şi primitor şi purtătorul darului rămâne peste tot personală. Darul nu e materializat ca obiect" (P. Brunner, *Bemuhungen um die einigende Wahrheit*, p. 137. Iarăşi trebuie să subliniem aici cu satisfacţie această viziune întrutotul ortodoxă, pe linia Sfântului Vasile cel Mare, care a dezvoltat ideea că orice harismă, orice dar şi har nu este decât o nouă responsabilitate pentru primitor, cu direcţia decisă spre alţii,

spre comunitate. Plecând de la această înţelegere fundamentală, ajungem logic şi firesc la concluzia că toate funcţiile Preoţiei "sunt inserate în comunitatea bisericească şi de aceea nu pot fi exercitate decât în comuniune cu membrii Bisericii şi în comuniune cu harismele care se desfăşoară în Biserică" (*Ibidem*, p. 139-140). Interdependenţa aceasta strictă nu înseamnă, aşa cum s-a văzut, o determinare a Preoţiei de către comunitate, nu-i afectează suveranitatea, căci "ca sol al lui Iisus păstorul stă vizavi de ecclesia" (P. Brunner, *Ministerium Verbi*, p. 44). Preoţia îşi păstrează autoritatea şi suveranitatea căci, "atunci când un om îndrăzneşte să exercite asupra altuia judecată, poruncă şi datorie necondiţionată, atunci aceasta este o slujire necesară prin care e indicată umanitatea inviolabilă" (W. Stählin, *Symbolon*, p. 418), fiindcă "fără o astfel de autoritate n-ar avea nici un sens să predicăm, să purtăm grija sufletelor" (*Ibidem*, p. 419). Ceea ce se vrea subliniat este faptul că autoritatea Preoţiei autentice se bazează pe conştientizarea că "nu individul cu aptitudinile, experienţele, sentimentele şi convingerile sale este alfa şi omega în faţa căruia trebuie să avem respectul necondiţionat" (*Ibidem*, p. 418). Unii teologi luterani au aprofundat şi au nuanţat foarte semnificativ şi pozitiv această înţelegere, atingând de fapt miezul problemei şi subliniind că nodul gordian sau vechea eroare era separarea "între o reprezentare *exclusivă* şi una *inclusivă* (*eine exklusive und eine inklusive Stellvertretung*)" (*Ibidem*, p. 419). Reprezentarea inclusivă n-o exclude ci o completează pe cea exclusivă. Respectivii teologi luterani n-o neagă nici pe aceasta, ci le afirmă explicit pe amândouă: "Preotul stă în faţa lui Dumnezeu şi conduce în faţa lui Dumnezeu. Întrucât stă în faţa lui Dumnezeu, el e departe de oameni. Întrucât conduce la Dumnezeu, el apare oamenilor ca părinte şi frate care-i caută în nevoile lor şi-i duce la Domnul, care împlineşte aceste nevoi" (Georg Merz, *Priesterlicher Dienst im kirchlichen Handeln*, 1952, p. 9, apud. P. Brunner, "Bemühungen…", p. 141). Ceea ce vor să sublinieze totdeauna luteranii când au în vedere raportul clasei clericale cu comunitatea este acest adevăr fundamental şi determinant că "este

imposibil să separăm oficiul de comunitate”, că “oficiul nu stă deasupra comunităţii ci totdeauna în ea” (H. Sasse, *In Statu Confessionis,* p. 127).

O consecinţă a unei viziuni diferite asupra fiinţei Preoţiei şi raportului ei cu persoana hirotonită o constituie problema ***Hirotoniei femeilor*** (***Frauenordination***). Este absolut sigur că reformatorii nu s-au ocupat de această problemă nu din cauză că nu exista atunci (căci în ereziile creştine au existat preotese) ci tocmai din cauză că au socotit problema în afară de orice discuţie. De fapt, toate confesiunile protestante şi denominaţiunile neo-protestante care acceptă ideea şi practică hirotonirea femeilor se pun în opoziţie categorică cu întemeietorii Bisericilor protestante istorice. Fără îndoială, aceştia au avut perfect la cunoştinţă că teologia biblică şi patristică precum şi istoria Bisericii creştine nu au în vedere vreo posibilitate a accesului femeii la hirotonire. Această problemă este improprie în contextul teologic. Trebuie recunoscut că ea a apărut şi se constituie nu dintr-un conţinut teologic ci pur social şi emancipatoriu. Orice creştin este de acord că Noul Testament “ a anulat contradicţiile de poziţie socială, de neam sau de rasă”, cum zice Pannenberg; dar acestea n-au nici o legătură cu Preoţia. Preoţia este o problemă teologică şi ea nu poate fi pusă decât în context teologic; este deci cu totul improprie şi falsă interpretarea şi rezolvarea unei probleme teologice prin alţi termeni (sociali, etc.).

Problema aceasta a fost dezbătură însă pe larg şi lămurită convingător de un alt teolog luteran, la fel de dinamic şi deschis ca şi Pannenberg, anume Regin Prenter, astfel încât polemica celor doi este exemplară în acest sens. Acesta a lămurit că la problema hirotoniei trebuie răspuns întâi dacă este o instituire divină de către Hristos sau nu. Pentru că “dacă istoria mântuirii şi mijloacele harice sunt un dat istoric, atunci noi trebuie să le transmitem mai departe aşa cum au fost date” (Regin Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 10). Este important să nu uităm însă că “orice transmitere este un act de supunere” (*Ibidem*) sau de fidelitate, de aceea se impune cu necesitate regula că “forma exterioară a mijlocului haric nu este lăsată la bunul nostru plac” (*Ibidem*). Întrucât începutul Preoţiei creştine se află în Noul Testament, exegeza

biblică “are şi trebuie să aibă prioritate” (*Ibidem*, p. 5) în această problemă. Or, datele biblice ne impun fără comentarii constatarea că “Biblia nu cunoaşte preotese” (H. Sasse, *Corpus Christi*, p. 80). Iisus Hristos n-a luat, din tot grupul de femei ucenice niciuna în cercul Apostolilor (*Ibidem*) şi, mai presus de toate, Sfântul Apostol Pavel spune că acest lucru “este întemeiat în rânduiala divină a creaţiei” (*Ibidem*). La capătul unei lungi exegeze istorico-biblice, R. Prenter scoate în evidenţă două realităţi masive care exclud total posibilitatea accesului femeii la hirotonire: “actualitatea încă valabilă a dispoziţiei apostolice şi comunitatea oficiului predicatorial cu apostolatul” (R. Prenter, *op. cit*., p. 18). Concluzia lui este fără echivoc: hirotonia femeilor nu este o problemă teologică ci expresia unui “puternic curent de democraţie bisericească, care se uneşte adesea cu politica bisericească modernă a statului"”(*Ibidem*, p. 17); iar din punct de vedere teologic este limpede că introducerea hirotoniei femeilor “lichidează semnul vizibil al continuităţii oficiului (Preoţiei, n.n.) de astăzi cu apostolatul” (Idem, *ibidem*).

SPECIFICURI ORTODOXE

De la bun început, trebuie ştiut că teologia şi Biserica Ortodoxă afirmă cu toată tăria o „preoţie” generală a creştinilor care, ca membri ai Bisericii lui Hristos, au intrat şi trăiesc cu siguranţă într-o viaţă specială, harică.

S-a observat că Sfânta Scriptură nici nu cunoaşte cuvântul “laic”, creştinii fiind numiţi “credincioşi”, “ucenici” sau “fraţi” (cf. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p. 61), unele traduceri ale Vechiului Testament “aplicând adjectivul «laikos - laic» nu oamenilor ci lucrurilor” (de ex. “călătorie laică”, “pământ laic”, “pâinea laică”- *laices panes*, în Vulgata, cf. Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, Editura Christiana, Bucureşti, 1993, p. 194). Încă în Vechiul Testament, la darea Legii lui Moise, Dumnezeu îi numeşte pe israeliţi “un regat de preoţi (*mamleket kohanim*) şi un popor sfânt” (Exod 19,6) expresia fiind reluată în Noul Testament de Sfântul Apostol Petru prin cuvintele: “Voi sunteţi neam ales, preoţie împărătească” (I Petru 2,9). În teologia patristică această înţelegere este

continuată şi dezvoltată. Istoricul Eusebiu al Cezareii arată virtuţile profetice şi sacrificiale ale unui creştin, zicând: "… noi ardem parfumul profeţiei în tot locul şi aducem ca jertfă fructul înmiresmat al unei teologii practice" (Eusebiu de Cezareea, *Demonstratuio Evangelica*, P.G. 22,92-93, cf. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 205-206). Mai mistic, specificând calitatea preoţiei generale dar sugerând şi deosebirea ei faţă de Preoţia specială, se exprimă Sfântul Macarie Egipteanul: "Creştinismul nu este deloc ceva mediocru, este o mare taină. Cugetă la propria ta nobleţe… prin Mirungere toţi devin împăraţi, preoţi şi profeţi ai cereştilor taine"(Sf. Macarie Egipteanul, ***P.G.*** *34,624 B.C.*, cf. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 204). Sfântul Grigorie de Nazianz precizează mai exact în ce constă această preoţie generală, declarând: "Noi suntem preoţi prin dăruirea propriei noastre fiinţe în arderea duhovnicească" (Sf. Grigorie de Nazianz, *P.G. 44, 1149 C*, cf. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 205) iar Sfântul Ecumenius explică în ce fel creştinismul se face părtaş demnităţilor preoţiei: "Împăraţi prin stăpânirea patimilor noastre, preoţi pentru jertfirea trupurilor noastre, profeţi prin instituirea în marile taine" (Sf. Ecumenius, P.G. 118,932 C.D., cf. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. cit.). În spiritualitatea răsăriteană s-a menţinut învăţătura şi tradiţia că Preoţia creştină "nu este nici egalitarism anti-ierarhic, nici sfâşiere clericalistă a Trupului unic, în două, ci participarea sacerdotală a tuturor la unicul Preot divin prin intermediul celor *două preoţii*" (P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 197). Dacă clericul participă la Preoţia lui Hristos printr-o stare specială, prin funcţia lui sacră, orice laic face acest lucru "prin însăşi fiinţa lui, … prin fiinţa lui sfinţită" (*Ibidem*, p. 198). "Preoţia" laicului constă în principal în faptul că el "se deosebeşte de lume şi de orice perspectivă profană" (*Ibidem*, p. 197). Laicul este "preot" prin faptul că oferă lui Dumnezeu ca jertfă întreaga lui viaţă şi fiinţă, prin aceea că "practică harisma deosebirii duhurilor şi spune nu oricărei încercări demonice" (*Ibidem*, p. 206-207). Laicul "co-liturghiseşte" cu clericul întrucât participă activ la anaforaua euharistică, la epiclesă, preotul însuşi formulând toate cererile în numele tuturor şi împreună cu toţi: "Te rugăm, Te chemăm şi cu umilinţă la Tine cădem…!" Comuniunea între preotul

slujitor şi obşte este totală, ea "răspunde sensului cuvântului *liturghie* care înseamnă lucrare comună" (*Ibidem*, p. 203). Însăşi prezenţa laicului în lume este "o epiclesă perpetuă" (*Ibidem*, p. 207), pentru că el "contribuie la pacea de care vorbeşte Evanghelia, aspiră la sărutarea păcii liturgice" (Idem, *ibidem*). În felul lui, laicul prelungeşte în lumea profană lucrarea Preoţiei dinăuntrul Bisericii, el "deţine puterea sacrului cosmic" întrucât "introduce adevărul dogmelor trăite în social şi în raporturile umane şi alungă astfel elementele demonice şi profane ale lumii" (*Ibidem*, p. 204).

Coexistenţa celor două preoţii nu înseamnă opoziţie sau excludere, pentru că Preoţia specială nu este nici "emanaţie a laicatului, delegare de tip congregaţionist" (P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 196) dar nici separare sau detaşare, căci clericul este ales "din poporul său… din trupul şi sângele lui sacerdotal, el nu vine să formeze o structură deasupra, căci el este o parte organică a trupului" (*Ibidem*). Dar nu numai legătura ci şi distincţia între cele două preoţii, ca stări harice deosebite, este clară: "originea preotului este divină şi se exercită în virtutea succesiunii apostolice" fiind "promovat de Dumnezeu" (Idem, *ibidem*) pe baza principiului de sus în jos, "Eu v-am ales pe voi!"; el are puterea de a săvârşi Sfintele Taine, de a fi "martor apostolic al Euharistiei" (*Ibidem*), iar puterea de a promulga definiţiile doctrinare (*charisma veritatis certum*) aparţine numai episcopatului. Dacă laicii nu au puterea de a săvârşi Sfintele Taine, în schimb se poate spune că "sfera lor practică o constituie viaţa harului, pătrunderea acestuia în lume" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 308).

Dar afirmarea preoţiei generale nu este o problemă în teologia şi Biserica Ortodoxă. Aceasta este o falsă problemă. Adevărata problemă - care şi constituie marea deosebire faţă de teologiile şi Bisericile protestante - constă în raportul preoţiei generale cu Preoţia specială. Teologia ortodoxă este limpede şi tranşantă în ceea ce priveşte deosebirea între preoţia generală (care aparţine tuturor creştinilor ce se împărtăşesc în Biserică de aceleaşi Sfinte Taine) şi Preoţia sacramentală, Hirotonia, instituită de Mântuitorul Hristos însuşi după învierea Sa din morţi, conform Ioan XX, 21.23. Preoţia generală nu exclude Preoţia specială, pentru că nici cea specială n-a

fost instituită pentru ea însăşi, ci pentru continuitatea eclesială sacramentală. Participarea credincioşilor simpli la jertfa euharistică nu înseamnă şi oficiere, pentru că totuşi "una este participarea şi alta este oficierea" (Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, p. 281). Fără îndoială că fiecare laic "con-celebrează, aşa – zicând, împreună cu preotul slujitor, care se roagă şi invocă permanent împreună cu comunitatea; dar preotul este cel care invocă explicit şi expres pe Duhul Sfânt în fiecare Sfântă Taină. Această putere de a invoca Duhul şi a sfinţi Darurile există numai prin Hirotonie, prin însuşi mandatul special al lui Hristos transmis prin Apostoli şi urmaşii lor. Trebuie reţinut şi subliniat că Hirotonia însăşi "are ca aspect dominant caracterul eclesiologic. Unde nu este Preoţie se fărâmiţează comunitatea" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii,* în rev. "Studii Teologice", nr. 9-10/1966, p. 553). Cu alte cuvinte esenţa Bisericii constă fundamental în Preoţie ca stare şi putere harică specială, în cele trei dimensiuni: profetică, arhierească şi împărătească. Fiinţa Bisericii nu există decât în măsura în care în ea există o putere instituită prin mandat expres de către Iisus Hristos, capabilă de a da viaţă sacramentală şi doctrinară garantată. Or, această instituire şi acest mandat nu ţine de voinţa comunităţii ci a avut loc, de la început, "în baza puterii Duhului, primită de la apostoli" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 157). Baza Bisericii s-a pus de sus în jos şi nu de jos în sus, aşa cum a avut grijă să specifice Iisus Hristos însuşi: "Nu voi M-aţi ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi!" Nu numai instituirea Bisericii, ci însăşi fiinţa ei ţine direct de fiinţa Preoţiei. Fără Preoţia specială, fără mandatul expres încredinţat unor persoane anume prin actul special al Hirotoniei, Biserica creştină ar fi ca o religie păgână de misterii sau ca o comunitate gnostică, asemenea ereticilor gnostici. Preoţia înseamnă o capacitate harică şi o responsabilitate precisă faţă de membrii comunităţii, pe care nu o pot avea credincioşii simpli. Fără îndoială că de fiinţa Preoţiei ţine înţelegerea faptului că Hristos a instituit în Biserică această stare specială de comunicare a vieţii Sale divine *prin persoane*, pentru că modul desăvârşit de unire este comunicarea personală.

Fără Preoţie ca stare deosebită de har şi fără preoţi ca şi corp special al Bisericii, actele din Biserică ar putea degenera în subiectivism pur, în iluzionare. Prin preot, credincioşii "depăşesc subiectivitatea lor, trăiesc sentimentul că la Dumnezeu au acces mai ales prin comunitate şi Dumnezeu le dăruieşte bunătăţile Sale prin cererile întregii comunităţi" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental…*, p. 555). Necesitatea Preoţiei speciale reiese limpede din instituirea ei expresă de către Hristos pentru Biserică, conform referatelor biblice de la Ioan 20,21-23, Matei 28,18-20 şi Marcu 16,15-16. Ea nu arată o calitate, o putere, o capacitate sau o îndreptăţire proprie unui membru în sine ci are conţinut şi sens numai în comunitate; fără comunitate ea îşi pierde sensul. S-a şi observat că "dacă celelalte Taine sunt mai mult Taine ale *comuniunii*, Hirotonia e Taina *comunităţii*" (*Ibidem*), cum s-a observat şi faptul că de la început, în Biserica primară "nu cunoaştem un singur caz în care apostolii ar fi lucrat ca şi cum ar fi constituit o putere personală asupra Bisericii, independent de ea" (S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55).

Fiinţa şi sensul Preoţiei speciale reies cu necesitate din starea permanentă de jertfă a lui Hristos, de Arhiereu şi Jertfă în acelaşi timp (*victor quia victima* în faţa Tatălui) "Arhiereu în veac", aşa cum reiese din Epistola către Evrei, şi "precum faptul întrupării şi al învierii Sale are o eficienţă veşnică asupra noastră, tot aşa are o astfel de eficienţă veşnică arhieria sa" (D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac,* în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1979, p. 218). Iar dacă Hristos este Arhiereu în veac, şi nu numai Învăţător, atunci în Biserică există cu necesitate nu numai o funcţie profetic – învăţătorească ci mai ales una arhierească. Fără îndoială că unicitatea jertfei de pe Golgota şi permanenţa stării de Jertfă în faţa Tatălui constituie un paradox, o antinomie. Dar permanenţa lucrării arhiereşti şi nerepetarea jertfei "se conciliază în chip paradoxal, tocmai datorită valorii veşnic nediminuate a jertfei şi a puterii izvorâtoare din ea, care ea însăşi reprezintă şi o continuă şi infinit de impresionantă rugăciune pentru noi" (D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhiereu …*, p. 218). Această realitate antinomică a jertfei lui Hristos este afirmată deplin în Epistola către Evrei. Ea

constituie izvorul Preoţiei exercitate de Hristos care se cere prelungită cu necesitate în Biserică prin organe văzute.

Prin preot, credincioşii Îl experimentează pe Hristos ca o realitate obiectivă, ca pe un Tu obiectiv şi nu iluzionare subiectivă. În relaţia cu preotul, ei au un " «tu» omenesc ca intermediar central al comuniunii cu comunitatea celor ce cred în Hristos… un «tu» care prilejuieşte trăirea relaţiei cu Hristos ca persoană dumnezeiască şi omenească în acelaşi timp… persoană spre care preotul însuşi indică…" (*Ibidem*, p. 31). După cum a fost luată firea omenească în ipostasul lui Hristos, dobândind o condiţie incomparabilă superioară, purtată de Subiectul unei conştiinţe, puteri şi responsabilităţi supreme, tot aşa credincioşii au în preot un om luat dintre ei dar devenit "organ ales de sus ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe care-L reprezintă" (*Ibidem*, p. 148). Ca instrument conştient, voluntar şi responsabil în actul sacramental, preotul este un focar care concentrează în sine şi apoi re-transmite spre Dumnezeu voinţele, sufletele şi jertfele credincioşilor adunate în el, adăugite cu voinţa şi rugăciunea lui. În această situaţie, el are calitatea de a obiectiviza sufletele şi jertfele subiective ale credincioşilor. Aceasta este esenţa, sensul, specificul şi avantajul Preoţiei: de a obiectiviza actul jertfelnic subiectiv al credincioşilor. Trebuie înţeleasă deci necesitatea de a exista în Biserică un astfel de centru vizibil înspre care să se unifice şi să se concentreze jertfele personale ale tuturor, pentru a le face o jertfă unificată. Iar preotul face aceasta "nu numai ca ales al comunităţii, ci şi ca imagine a lui Hristos care leagă prin preot comunitatea, face comunitatea să tindă spre unificarea cu El şi o ajută la aceasta reflectându-se într-un centru de convergenţă care să-L reprezinte pe El" (D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1969, p. 358). Prin preot, jertfa credincioşilor îşi depăşeşte subiectivitatea, datorită conştiinţei că preotul este în acelaşi timp dintre ei şi deosebit de ei ca fiind rânduit de Hristos printr-o sfinţire specială, cum şi Hristos însuşi a fost sfinţit de Tatăl. Ca om, Hristos nu şi-a luat arhieria Sa de la Sine însuşi, dar nici de la comunitate, pentru că El le-a spus ucenicilor: "Nu voi M-aţi ales pe Mine ci Eu v-am ales pe voi!".

În teologia şi Biserica Ortodoxă preotul nu poate fi înţeles, nu poate acţiona în *numele* comunităţii, ca şi cum ar acţiona *în locul ei*; el lucrează *din* ea şi *împreună* cu ea. Nici o slujire nu poate exista ca paralelă celei a lui Hristos ci numai *în* Preoţia lui Hristos. Aparenta distanţă sau opoziţie între preot şi comunitate se rezolvă şi se dizolvă în comuniunea euharistică. Hirotonia este încorporată în comunitatea euharistică, stând în centrul ei. De aceea, Hirotonia nu este în primul rând o autoritate cât "un raport existenţial pe care această funcţie (a Hirotoniei, n.n.) sau exercitarea ei îl poate avea cu comunitatea" (I. Zizioulas, *op. cit.*, p. 248). Ea nu este o funcţie, o lucrare sau o angajare faţă de idei sau faţă de o umanitate globală, ci faţă de persoane umane concrete în situaţii specifice, în viaţa cărora preotul este angajat existenţial. Dovada cea mai concretă este faptul că în Biserica Ortodoxă nu există hirotonie *in abstracto, in absoluto*. Persoana este aleasă din mijlocul unei comunităţi binecunoscute, ea însăşi binecunoscută acelei comunităţi şi este hirotonită de către episcop cu deplina cunoştinţă a comunităţii care-şi exprimă acordul şi cu mandatul precis în acea comunitate. Hirotonia este posibilă datorită capacităţii sacramentale a episcopatului, dar ea nu poate avea loc în afara sau în absenţa comunităţii ci numai în ea şi cu acordul ei.

Preoţia există şi dăinuieşte datorită transmiterii complete şi autentice a conţinutului ei de la Apostoli şi până azi, în Biserică, prin ceea ce se numeşte *succesiunea apostolică* (*successio apostolica*). Dovada zdrobitoare că forma completă şi autentică a conţinutului Preoţiei este deţinută în succesiunea episcopală este faptul că documentele creştine conţin numai liste episcopale şi nu liste presbiteriale. Aceasta distruge toată argumentaţia protestantă a unei succesiuni de credinţă a comunităţii mai presus sau separat de succesiunea episcopală. Dacă grija Bisericii ar fi fost cea de a transmite istoric învăţătura de credinţă, aceasta s-ar fi putut face prin menţionarea unor liste de presbiteri sau dascăli ai Bisericii. Faptul că listele de succesiune erau exclusiv episcopale dovedeşte că grija pentru transmiterea doctrinei autentice nu era separată de realitatea întregii vieţi a Bisericii ca şi

comunitate harică, condusă de episcopi. Documentele creştine se referă exclusiv la liste episcopale tocmai pentru faptul că succesiunea episcopală îngloba în sine totul: atât transmiterea doctrinei cât şi responsabilitatea apostolică; într-un cuvânt, întreaga viaţă harică a Bisericii. Trebuie observat deci că episcopii "nu erau paznici de idei, ca şefii şcolilor filosofice, nici doctori din aceleaşi raţiuni ca presbiterii; ei erau capi ai comunităţii, având misiunea să exprime întreaga viaţă şi gândire a acestora" (Ioannis Zizioulas, *Fiinţa ecclesială*, p. 189). Succesiunea lor nu este numai un şir de hirotoniri episcopale fără legătură cu comunitatea, pentru că aceste hirotoniri n-au fost în absolut ci au exprimat întreaga viaţă harică a comunităţii. Prin urmare, teologia ortodoxă nu cade în capcana limitărilor sau izolărilor; ea afirmă răspicat că *successio apostolica* este o realitate extrem de bogată şi constă din *successio episcoporum,* înţeleasă simultan ca *successio gratiae, successio doctrinae* şi *successio auctoritatis*.

Cea mai actuală polemică între teologia luterană a Preoţiei şi cea ortodoxă este însă cea referitoare la *preoţia femeii*. Este extrem de important să observăm că, deşi unii teologi protestanţi s-au exprimat foarte pertinent şi convingător împotriva hirotoniei femeilor, totuşi curentul pentru ea n-a înregistrat nici un regres ci progresează necondiţionat şi a devenit practic ireversibil. În acest sens, problema hirotoniei femeii este cea mai simptomatică şi tragică dovadă că protestantismul nu poate ieşi nicidecum din condiţia sa existenţială, aceea de radicalizare până la distrugere. Incapacitatea oricărui dialog cu teologia ortodoxă şi cu propriii co-religionari, adversari ai acestei hirotonii, a devenit în acest fel o evidenţă. Hirotonia femeii este cerută ca o de-mitizare, vizându-se de fapt o împătrită acceptare şi anume:

1) *ministerială* (slujitoare) adică recunoaşterea accesului femeilor la sacerdoţiu
2) *structurală*, adică egalitatea cu bărbaţii în conducerea bisericii
3) *teologică*, adică corectarea teologiei biblice şi patristice asupra Preoţiei
4) *canonică*, adică legiferarea expresă, prin dreptul bisericesc, a noii realităţi feministe (cf. Ioan Zăgrean şi Alexandru Moisiu, *Hirotonia femeilor în*

contextul actual al dialogului ecumenic, în rev. "Mitropolia Ardealului", nr. 4-6/1979, p. 377)

Noul Testament se exprimă împotriva unei funcţii sacerdotale a femeii. Principalele texte biblice în această problemă sunt I Cor. 14,34 ("femeile voastre să tacă în Biserică, căci lor nu le este îngăduit să vorbească, ci să se supună precum zice Legea"), I Timotei 2,12 ("Nu îngăduiesc femeii nici să înveţe pe altul, nici să stăpânească pe bărbat, ci să stea liniştită") precum şi Romani 16,1 unde fiind vorba de diaconiţa Phoebe nu se pomeneşte de nici o hirotonie. Documentul numit *Constituţiile Apostolice* interzice preoţilor şi diaconilor să hirotonească diaconiţe (cf. Nicolae Chiţescu, *În legătură cu Preoţia femeii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1979, p. 364), iar Tertullian a lăsat unul din cele mai categorice texte în acest sens: "Nu e îngăduit femeii să vorbească în biserică, nici să înveţe, nici să boteze, nici să aducă ofrandele, nici bani, nici să revendice vreo funcţie sacerdotală" (Tertullianus, *De virginibus velandis*, 9. Migne, O.L.II, col. 1219: "*Non permittitur mulieri în ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinquere, nec offere, nec nulius numeris, ne dum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare*"). Sfântul Chiril al Jerusalimului interzicea femeilor chiar şi rugăciunea cu glas tare şi cântarea iar Sfântul Grigorie de Nazianz spunea despre mama sa că "nimeni nu i-a auzit vocea la slujbe" (*Migne*, P.G. XXXV, col. 997, apud. N. Chiţescu, *op. cit.*, p. 362). Sfântul Epifanie a declarat cel mai tranşant că însăşi "tagma diaconiţelor este în Biserică, dar nu in tagma sacerdoţiului, aşa încât ea nu intră în categoria jertfitorului, rezervată bărbatului" (Sf. Epifanie, *Panarion*, Migne, P.G. XLI, col. 948, apud. N. Chiţescu, *op. cit.*, p. 364) şi de altfel "niciodată n-a existat o femeie preot" (*Ibidem*, p. 360). Este semnificativă sublinierea sfinţilor Părinţi că numai păgânii şi ereticii au putut avea femei – preot (vezi N. Chiţescu, *op. cit.*, p. 358). Biserica Ortodoxă înţelege deci imposibilitatea accesului femeii la preoţie prin aceea că Preoţia creştină, izvorând din Preoţia lui Hristos, preotul trebuie să fie cu necesitate semnul natural a ceea ce a fost Hristos însuşi, adică bărbat.

În sfârşit, observând că respingerea hirotoniei femeii este interpretată ca o inegalitate, teologia ortodoxă atrage atenţia asupra faptului că în Biserică există o egalitate mecanică iar deosebirile de slujiri nu înseamnă minimalizarea valorilor şi nu desfiinţează unitatea lor, fiecare contribuind cu modul şi specificul ei la infinita bogăţie a Liturghiei cosmice.

6. TAINA SFINTEI CUNUNII

În privinţa instituirii ei divine, teologii protestanţi sunt aproape unanimi în a crede că "Hristos n-a instituit căsătoria nici ca instituţie, nici ca ritual" (P. Brunner, *Bemühungen um die einigende Wahrheit*, p. 224-225), că textul de la Efeseni 5,31-32 deşi foloseşte cuvântul *mysterion – sacramentum* "nu ne îndreptăţeşte să socotim căsătoria un sacrament instituit de Hristos" (Olavi Lahteenmahi, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku, 1955, p. 26), pentru că el "nu se referă deloc la un ritual al încheierii unei căsătorii" (Wolfhart Pannenberg, *Teologia Sistematică*, vol. III, Alba Iulia, 1999, p. 162). Concluzia exegezei biblice luterane este că "nu putem să recunoaştem căsătoria … drept mijloc de har nou-testamentar (*neutestamentliches Gnadenmittel*)" (Werner Elert, *Der christliche Glaube*, p. 357). În acelaşi sens juridic, ei declară că nici "consensul pentru căsătorie rostit în faţa unui preot" şi "nici logodna de către preot … nu au nimic de-a face cu sacramentalitatea" (P. Brunner, *Bemuhungen* …, p. 230). Exegeza ortodoxă are de observat aici că sacramentalitatea Cununiei nu este o chestiune juridică; textul de la Efeseni 5,31 se referă într-adevăr la căsătorie ca relaţie sfinţită între bărbat şi femeie şi nu la un anume ritual al Cununiei (*Ritus der Eheschliessung*) cum cer luteranii. Dar din moment ce această relaţie se sfinţeşte "în Hristos şi în Biserică" este cuprins deja aici virtual şi actul cultic ca atare; Noul Testament n-a indicat de altfel nici un ritual pentru vreun sacrament, nici chiar pentru Botez sau Euharistie, ci numai esenţa sacramentală a actului haric respectiv. În legătură cu această concepţie juridică asupra Cununiei se impune să mai observăm ceva. Ea este explicabilă la protestanţi, pentru că de fapt teologia apuseană, începând

de la Fericitul Augustin şi Lactanţiu şi până astăzi a înţeles căsătoria în acelaşi fel, juridic şi larg – sacramental ca şi protestanţii.

Dar concepţiile luterane sunt mai variate. Chiar dacă aproape toţi afirmă că "Botezul şi Euharistia au o consistenţă şi deplinătate sacramentală (*sakramentale Dichte und Fülle*) la care nu ajung Maslul şi Căsătoria" (*Ibidem*, p. 224), totuşi unii sunt de acord că "există o legătură tipologică, simbolică între legătura matrimonială dintre bărbat şi femeie şi *mysterium-ul* legăturii Mirelui Hristos cu Biserica Sa" (*Ibidem*, p. 223). Unii recunosc deci o anumită sacramentalitate a Cununiei, în sens larg, care constă în faptul că "ordinea creaturală a alăturării dintre bărbat şi femeie, concretizate în căsătorie, nu stă neutru şi simplu terestru … ci este cuprinsă în ordinea poporului ales al lui Dumnezeu" (*Ibidem*, p. 228). Aceşti teologi cred deci că "dragostea naturală erotică ca atare … *storgé physiké*" (*Ibidem*, p. 235) este ea însăşi sacră întrucât "năzuinţa naturală a bărbatului după femeie şi a femeii după bărbat este o creaţie bună a lui Dumnezeu, este *ordinatio divina sexus ad sexum*, o direcţionare creată de Dumnezeu a unui gen spre celălalt şi prin aceasta o determinare voită de Dumnezeu (*gottewollte Bestimmung*) a unui gen către celălalt" (Idem, *ibidem*). În acest sens, ei cred că "o căsătorie autentică este creştină *per se*" (Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, p. 254). Expresia aceasta probabil că are în vedere faimoasa formulare a lui Tertullian: "*anima naturaliter christiana*". Faţă de această înţelegere, teologia ortodoxă este de acord că omul fiind "chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu este *naturaliter* bun şi creştin; dar aceasta nu înseamnă calitate harică în înţelesul autentic, deplin şi superior al sacramentalităţii Sfintelor Taine din Biserica creştină. Dimpotrivă, înţelesul creştin al Sfintei Cununii este tocmai depăşirea erotismului într-un spirit sacrificial şi ascetic, precum este el propriu relaţiei dintre Hristos şi Biserica Sa, după cum arată Sfântul Apostol Pavel; numai astfel se evidenţiază monstruozitatea „căsătoriilor" homosexuale, acceptate de unele teologii apusene.

Există deci o înţelegere protestantă mai pozitivă a Căsătoriei. Astfel, unii teologi reamintesc cu preţuire faptul că ea a fost socotită sacrament în primele veacuri creştine, fiind denumită astfel de către Sfântul Ignatie al Antiohiei care îndemna pe candidaţi să încheie căsătoria "*meta gnomes tou episkopou*" (Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Policarp*, 5,2). Aceşti teologi înţeleg căsătoria ca "amintire a unui înţeles sacramental mai larg" (W. Pannenberg, *op.cit.*, p. cit.), ca sacramentală întrucât "familia creştină participă la Cină" (G.van der Leeuw, *op.cit.*, p. cit.), dar mai ales ca o "actualizare (*Vergegenwärtigung*)", ca o "reprezentare (*Repräsentation*) întrucât în căsătoria creştină se actualizează (*vergegenwärtigt*) raportul dintre Hristos şi comunitatea sa" (P. Brunner, *Bemühungen …*, p. 227). Chiar dacă nici aceşti teologi nu recunosc căsătoria ca sacrament propriu-zis, ci numai ca "*sacramentum sui generis*" (*Ibidem*, p. 224), totuşi ei recunosc o sacramentalitate a Cununiei creştine, afirmând că "matrimoniul este încheiat în cer" (Hans Asmussen, *Das Sakrament*, p. 103) şi atrăgând atenţia că teologii care resping sacramentalitatea Cununiei "sunt aceiaşi teologi care nu ştiu să ne spună nimic despre sacramente" (*Ibidem*, p. 113).

În legătură cu Cununia, teologia ortodoxă susţine hotărât caracterul ei deplin de Sfântă Taină şi afirmă temeiuri precise pentru aceasta. Ea este de acord cu cea luterană că adevărata iubire familială este sacră în ea însăşi sau, cum spune Sfântul Efrem Sirul că "de la Adam şi până la Domnul, adevărata iubire conjugală a fost o Taină desăvârşită" (Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Efeseni*, 532, apud P. Evdokimov, "Ortodoxia", p. 319). Dar ea observă că iubirea creştină este sacră în ea însăşi nu pentru că este "naturală" ci pentru că este "în Hristos şi în Biserică", adică sacrificială şi ascetică. Teologia ortodoxă subliniază că dacă privim căsătoria numai în legătură cu cei care se căsătoresc, numai în sine şi nu o raportăm la Biserica întreagă şi la lumea întreagă, nu vom înţelege caracterul ei sacramental. Iubirea familială nu e sacră în mod "natural". În afara Bisericii, înafara Întrupării, "diferenţa infinită, calitativă de netrecut între Dumnezeu şi om, alteritatea Lui absolută fac iubirea nenorocită şi toată comuniunea – chiar comunicarea – indirectă şi voalată" (P. Evdokimov, *Taina iubirii*,

Ed. Christiana, Bucureşti, 1994, p. 149). Este adevărat că a existat un "har paradisiac al căsătoriei (*tes tou gàmou hàritos*)" (Clement Alexandrinul, *Stromate* III, 12), dar căsătoria a devenit sacramentală prin participarea lui Iisus Hristos la nunta din Cana Galileii, prin care El a înnoit-o realmente calitativ, "a înălţat-o din ordinea *naturii*, în ordinea *harului*, învăluind-o … în ambianţa ce iradia din Persoana Sa" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 183).

Un reproş deosebit de aspru aduce teologia apuseană teologiei şi Bisericii Ortodoxe pentru faptul că "lezează" cuvântul lui Dumnezeu de la Matei 19,6 ("Ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă") prin acceptarea şi practicarea divorţului şi a recăsătoriei. Teologia apuseană crede că atitudinea faţă de această problemă este "un punct întunecat în viaţa Bisericii Ortodoxe … (şi) … un titlu de glorie pentru Biserica romană" (Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 282). Problema nu se pune însă aşa de simplist. Trebuie ştiut sau reamintit că dacă Apusul latin a devenit intolerant faţă de divorţ, în schimb a admis fără limită orice număr de recăsătoriri după văduvie, pentru că – şi aici este esenţa problemei – este călăuzit de o înţelegere juridică a căsătoriei, ca un contract indisolubil câtă vreme părţile sunt în viaţă, ignorând ideea că, la fel ca toate Tainele, "căsătoria cere un răspuns liber şi incumbă posibilitatea respingerii umane şi posibilitatea greşelii umane; şi că, după o astfel de respingere păcătoasă sau eroare umană, pocăinţa îngăduie totdeauna un nou început" (John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, p. 265). Între teologia ortodoxă şi cea apuseană este şi rămâne într-adevăr o deosebire sensibilă în privinţa căsătoriei; dar aceasta constă tocmai în faptul că teologia şi mentalitatea răsăriteană nu consideră căsătoria "un contract legal, desfăcut automat prin moartea unuia dintre parteneri" iar recăsătorirea înseamnă "îngăduinţă şi nu aprobare" (Idem, *ibidem*).

În concluzie, rămâne o mare deosebire între teologia, mentalitatea şi mai ales practica apuseană a Căsătoriei faţă de cea ortodoxă. Cel mai îngrijorător este însă faptul că tendinţa aceasta de distanţare pare a fi ireversibilă.

7. TAINA SF. MASLU

Maslul este o lucrare sacramentală străină protestanţilor în primul rând pentru că ei sunt total neîncrezători în instituirea ei de către Hristos şi în al doilea rând pentru că fiinţa şi sensul Maslului contrazic elementele principale ale teologiei şi spiritualităţii protestante. Faptul că nu găsim în Evanghelii un text expres pentru instituirea lui nu înseamnă însă automat excluderea instituirii divine. O exegeză nou-testamentară logică şi consecventă este obligată să constate că Mântuitorul însuşi a vindecat bolnavii într-o practică regulată şi consecventă, prin punerea mâinilor. El a împărtăşit această puteree în mod expres Sfinţilor Apostoli, cărora “le-a dat putere asupra duhurilor celor necurate ca să le scoată şi să tămăduiască orice boală şi orice neputinţă” (Matei 10,1), putere pe care ei au exersat-o prin aceeaşi practică regulată şi consecventă “ungând cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi vindecându-i” (Marcu 6,13). Textul de la Iacob 5,15 (“de este cineva bolnav între voi să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului!…”) se dovedeşte, unei exegeze consecvente şi fără prejudecăţi, perfect pe linia, în sensul şi în practica celor de la Matei 10,1 şi Marcu 6,13. Protestanţii cred că în textul de la Iacob 5,15 am avea de-a face fie cu o vindecare miraculoasă, fie cu una medicinală. Dar de vindecarea medicinală sau naturală nu poate fi vorba, pentru că atunci nu s-ar face referire la chemarea preoţilor Bisericii şi la iertarea de păcate. Nici de o vindecare miraculoasă nu e vorba acolo pentru că atunci n-ar fi fost legată de prezenţa repetată a preoţilor, aşa cum se înţelege din textul respectiv. Este nelogic şi ne-evlavios să credem că Sfinţii Apostoli au fost infideli faţă de porunca Mântuitorului şi au practicat ceva ce n-a instituit El, să vedem contradicţii între Mântuitorul şi Sfinţii Apostoli. Logica, practica, istoria Bisericii şi autoritatea Sfintei Scripturi ne obligă să recunoaştem o legătură şi o fidelitate între ceea ce a instituit şi practicat Hristos şi ceea ce au executat după aceea Sfinţii Apostoli şi Biserica primară. Primele secole creştine atestă şi ele cu consecvenţă realitatea şi autoritatea sacramentală a acestei lucrări bisericeşti. Origen a citat şi el textul de la Iacob 5,15 menţionând Maslul,

Eusebiu al Cezareii a vorbit de ea în comentariul său la Isaia, Sfântul Efrem Sirul a menţionat-o, iar Sfântul Ioan Hrisostom a citat şi el textul clasic de la Iacob 5,15 (cf. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 325), ceea ce dovedeşte originea primar-creştină şi continuitatea acestei Sfinte Taine. În timpurile următoare, anaforaua episcopului Serapion de Thmuis menţiona rugăciunea de sfinţire a apei şi untdelemnul, prin care se cerea "o putere de vindecare, ca orice fierbinţeală şi orice demon şi orice boală să dispară" iar Sfântul Chiril al Alexandriei vorbea de ritualul Maslului din vremea lui (cf. *Ibidem*).

Al doilea motiv care înstrăinează pe protestanţi de Maslu este contradicţia esenţială între sensul Maslului şi elementele fundamentale ale teologiei protestante. Specificul teologiei protestante constă tocmai în separarea între lumea materială şi spirituală, între divin şi uman, între materie şi spirit şi neîncrederea în capacitatea materiei de a fi mediu real de cuprindere şi transmitere a harului divin. Teologia ortodoxă, dimpotrivă, are specifică nu numai credinţa că materia întreagă şi mai ales corporalitatea umană sunt un mediu capabil şi necesar de primire şi transmitere a harului divin (până la transfigurare şi îndumnezeire) ci mai ales credinţa că această intimă interpretare între materie şi har este însăşi condiţia existenţială şi menirea divină a lumii materiale în general şi a corporalităţii umane în special. Separarea între materie şi har, neîncrederea în vreo posibilitate de sacralizare a materiei este seculară în protestantism şi a ajuns deja literă de lege, astfel încât putem înţelege neaderenţa lui la Maslu ca lucrare "materială". Sfântul Maslu exprimă şi se referă precis tocmai la această taină spiritual – materială a persoanei umane, la taina trupului vulnerabil în faţa multor presiuni şi slăbiciuni demonice şi materiale dar menit unui destin nemuritor. Aşa după cum este imposibil de separat între suflet şi trup în persoana umană, tot aşa este imposibil să nu referim sănătatea, boala şi vindecarea trupului la condiţia spiritual – materială a persoanei umane care necesită o lucrare harică ajutătoare. Întrucât este incontestabilă influenţa forţelor rele asupra persoanei umane în totalitatea ei, era firesc ca Mântuitorul Hristos (care a venit "ca lumea să aibă viaţă

din belşug", ca "să vindece orice boală şi orice neputinţă") să rânduiască şi o lucrare de ajutor în aceste situaţii grave, de multe ori capitale, din viaţa omului. Taina Sfântului Maslu exprimă faptul că ajutorul şi grija Mântuitorului au în vedere persoana umană în totalitatea ei, în condiţia ei existenţială, că Dumnezeu este prezent şi eficace foarte concret în viaţa omului în suferinţa lui. Eliberarea omului dintr-o condiţie existenţială negativă, grevată de influenţe spirituale rele, se face "şi prin întărirea simţurilor trupului cu harul Sfântului Duh, a cărui introducere în ele se face prin ungerea lor cu untdelemnul sfinţit" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, p. 205). Harul Sfântului Duh este capabil ca prin elementul material (ungerea cu untdelemn) să facă reală o vindecare spiritual – corporală, să cureţe, să fortifice şi să sfinţească persoana umană. Nimeni nu poate să nege că în această condiţie istorică creştinul are parte de înălţări şi căderi în care persoana lui are nevoie urgentă de un ajutor divin concret, haric. În aceasta îşi găseşte necesitatea, fiinţa şi sensul, lucrarea Maslului ca Sfântă Taină reală. Sfântul Maslu nu este un simplu auxiliar pe lângă celelalte Taine, nu este o Taină minoră sau ne-deplină, pentru că el are lucrarea lui necesară şi specifică. S-a observat astfel că Maslul este "prin excelenţă o Taină a trupului" (*Ibidem*, p. 203), atât pentru că are în vedere mai ales sănătatea persoanei cât şi pentru faptul că prin această Taină "se pune în relief valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care Însuşi a luat trup şi îl ţine în veci, ne mântuieşte prin el, împărtăşindu-ne viaţa dumnezeiască" (Idem, *ibidem*).

S-a observat şi faptul că Maslul este o lucrare frecvent asociată cu Pocăinţa. Din rugăciunile care compun slujba Maslului reiese într-adevăr conţinutul penitenţial al acestei Taine. El se datorează tocmai faptului că Maslul, deşi o "Taină a trupului", are în vedere persoana totală în condiţia existenţială, în căderile ei spiritual – fizice. Dacă Spovedania are în vedere mai ales vindecarea sufletească, iertarea păcatelor, Maslul are în vedere vindecarea consecinţelor păcatelor. Dar şi pentru această vindecare este necesară o pocăinţă. De aceea, solicitanţii Maslului se spovedesc şi se împărtăşesc de obicei înainte de primirea Sfântului Maslu. În acest sens, vindecarea şi

însănătoşirea implorată în slujba Maslului este înţeleasă totdeauna în totalitatea persoanei şi nu unilateral trupească. Nici o rugăciune de la Maslu nu cere şi nu are în vedere numai vindecarea trupească. Peste tot, atât boala cât şi vindecarea sunt văzute spiritual – trupeşte în acelaşi timp. Omul e văzut numai în totalitatea lui, de aceea este firesc aspectul penitenţial al Tainei Sfântului Maslu.

În sfârşit, un alt specific al Tainei Maslului este şi acela că dacă celelalte Taine sunt în general Taine ale *comunităţii*, Sfântul Maslu se înfăţişează mai ales ca şi Taină a *comuniunii.* Fără îndoială că şi celelalte Taine sunt taine ale comuniunii: este destul să ne gândim la fiinţa şi sensul Preoţiei sau ale Cununiei. Dar în taina Sfântului Maslu comuniunea iubitoare a celor care se roagă şi imploră împreună cu cel bolnav este parcă mai presantă, chiar constrângătoare. Sfântul Vasile cel Mare exprimă această realitate arătând că rugăciunea puternică a unei comunităţi şi comuniuni iubitoare este ca strigătul uriaş al unei armate care îl "obligă" pe Dumnezeu să împlinească rugămintea. Desigur că prin aceasta Sfântul Vasile vrea numai să arate că nimic nu este mai eficace, mai primit la Dumnezeu şi mai irezistibil decât tocmai implorarea credincioasă a unei comunităţi iubitoare, angajată la maxim în faţa lui Dumnezeu. Or, tocmai în aceasta constau fiinţa şi sensul Maslului.

8. INTERCOMUNIUNEA

Intercomuniunea înseamnă în general participarea credincioşilor unei Biserici creştine la actele sacramentale ale altei confesiuni, în special acceptarea la împărtăşirea din Euharistia altei Biserici. Desigur că această practică presupune acceptarea sau recunoaşterea teoretică a validităţii Tainei unei alte confesiuni decât cea proprie. Documentul ecumenic BEM sau Lima 1982 sugerează că "unele Biserici… îşi pot recunoaşte reciproc slujirile instituite, dacă fiecare din ele este asigurată de intenţia celeilalte de a transmite slujirea cuvântului şi a tainelor în continuitate cu vremurile apostolice" (*Botez, Euharistie, Slujire*, p. 56). Conform acestei sugestii ecumenice, Bisericile partenere şi-ar putea recunoaşte reciproc

Botezul, faptul că “diferitele lor practici ale botezului sunt o participare la unicul botez” (*Ibidem*, p. 23). Deşi unii luterani recunosc că “în Bisericile din EKD nu există nici un consens apropiat privind Botezul” (G. Bauer, cf. Carl-Heinz Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, p. 62), totuşi documentul BEM susţine că “botezul nostru unic cu Hristos constituie o chemare către Biserici pentru ca ele să-şi depăşească separarea şi să-şi manifeste vizibil comuniunea” (*Botez, Euharistie, Slujire*, p. 23) şi, în consecinţă, majoritatea luteranilor crede că din comuniunea de la Botez “reies şi consecinţele pentru comuniunea euharistică” (Edmund Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, p. 171), adică “toţi membrii comunităţii lui Hristos sunt chemaţi la Cină”, (*Arnoldshainer Thesen*, 1957, These VIII, 3; vezi şi Hans Grass, *Die evangelische Lehre vom Abendmahl*, Heiliand-Verlag, Luneburg, 1961, p. 80), “exclusivitatea praznicului euharistic presupunând numai Botezul primitorului” (Werner Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, p. 64; vezi şi O. Koch, *Gegenwart oder Vergegenwartigung*, p. 72). De aceea, documentul ecumenic “Das Herrenmahl”, împreună cu majoritatea luteranilor, crede că “un praznic euharistic la care nu au voie să participe credincioşi botezaţi (*glaubende Getaufte*) suferă de o contradicţie interioară şi nu-şi împlineşte misiunea aşezată ei de către Domnul” (*Das Herrenmahl*, p. 44).

Documentele ecumenice afirmă şi posibilitatea unei recunoaşteri reciproce a Preoţiei, sugerând că “unele Biserici, partenere în dialogul ecumenic, îşi pot recunoaşte reciproc slujirile instituite” (*Botez, Euharistie, Slujire*, p. 56), întrucât în unele “astăzi se petrece deja respectarea reciprocă a ierarhiei (*die gegenseitige Achtung der Amter*)”; (*Das geistliche Amt*, p. 54). Această recunoaştere ar implica faptul că Bisericile care au succesiunea apostolică episcopală să recunoască “o continuitate în credinţa apostolică, în cult şi în misiune, păstrată de Bisericile care nu au menţinut forma episcopatului istoric” (*BEM*, p. 52), adică să recunoască faptul că “Duhul Sfânt lucrează prin alte ierarhii şi le foloseşte ca mijloace de mântuire în propovăduire, administrarea sacramentelor şi conducerea comunităţii” (*Das geistliche*

Amt, p. 55). Toată această recunoaştere necesită însă un cadru corespunzător, ea "trebuie să stea în contextul unităţii Bisericii, în mărturisirea unicei credinţe şi unităţii prăznuirii Cinei Domnului (*Er muss in Zusamenhang der Einheit der Kirche um Bekentnis des einen Glaubens und in der Feier dea Herrenmahls, des Sakramentes der Einheit der Kirche stehen*)"; (*Ibidem*, p. 54). În dialogul direct cu Biserica romano – catolică, raportându-se la ierarhia acesteia şi referindu-se la documentele Conciliului II Vatican care vorbesc de o *defectus ordinis* în preoţia luterană, partea luterană îşi exprimă convingerea că acest defectus are "sensul de lipsa formei *depline* a oficiului bisericesc" (*im Sinne eines Mangels an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes*)" (*Ibidem*, p. 51) şi nu de lipsă *totală*. Ei specifică în respectivul dialog că "nu pretind existenţa oficiului bisericesc exclusiv pentru sine, adică nu o refuză Bisericii catolice" (*Ibidem*, p. 52) şi de aceea îşi exprimă chiar speranţa că "amândouă Bisericile vor recunoaşte reciproc ierarhia lor într-un viitor nu prea îndepărtat (*beide Kirchen in nicht zu ferner Zukunft ihre Amter gegenseitig anerkennen…*)" (*Ibidem*, p. 53).

Acest "optimism" şi avânt spre intercomuniune, care nu se referă la o comuniune doctrinară ci o evită, preconizând o intercomuniune sentimentală şi general – creştină, aparţine multor luterani şi a fost exprimat în mai multe documente oficiale. Dar în Luteranismul actual sunt numeroase şi vocile autorizate şi competente ale unor teologi care cenzurează drastic acest "optimism" fără acoperire şi fără bază doctrinară. Astfel, aceştia observă în primul rând că în Biserica primelor secole "adunarea cultică a Bisericii este o adunare închisă şi nu una deschisă (*Die gottesdienstliche Versammlung der alten Kirche ist eine geschlossene Versammlung, keine offentliche*)" (W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft*, p. 65), conform Constituţiilor Apostolice, care atestă că "în timpul Euharistiei uşile sunt supravegheate de către diaconi sau ipodiaconi" (*Constituţiile Apostolice* VIII, II, II, cf. W. Elert, *op. cit.*, p. cit.) şi lui Tertullian care biciuieşte atitudinea ereticilor ce nu fac deosebire între catehumeni şi credincioşi: "Ei intră împreună, se roagă împreună,

ascultă împreună; chiar atunci când vin păgâni, ei aruncă cele sfinte câinilor şi mărgăritarele porcilor” (Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, 41, 1, cf. W. Elert, *op. cit*., p. cit.). Origen arată şi el condiţiile stricte ale comuniunii creştine, care nu este o comuniune filosofică unde “oricine vrea poate să stea şi să asculte. Creştinii dimpotrivă, îl examinează şi îl instruiesc în prealabil pe fiecare *privatim* (*kat' idian*)… (Origen, *Contra Celsum*, III, 51, cf. W. Elert, *op. cit*., p. 64), limitarea aceasta strictă fiind “dovedită sigur la sfârşitul epocii apostolice” (W. Elert, *op. cit*., p. 66). Respectivii teologi luterani înţeleg că aici “nu e vorba de *valabilitatea* sacramentului pe care bineînţeles că fiecare Biserică o pretinde pentru sine ci de *integritatea* lui” (*Ibidem*, p. 68). Ei ştiu şi reamintesc credinţa patristică după care părtaşul la Sfânta Euharistie devine *sýssomos Christi, concorporalis et consanguineus*, cum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cathechesa mystica* IV, 3, cf. W. Elert, “op. cit.”, p, 22), confirmat apoi de Sfântul Ioan Damaschin, care atestă că Sfânta Împărtăşanie “se numeşte şi este într-adevăr *koinonia*, pentru că prin ea noi comunicăm cu Hristos şi avem părtăşie la trupul şi dumnezeirea Sa, dar prin ea comunicăm şi între noi şi ne unim între noi… noi toţi devenim un Trup şi Sânge a lui Hristos şi ne numim *sýssomoi Christi*” (Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, IV, 13, cf. W. Elert, “op. cit.”, p. 31). De aici, chiar un document ecumenic precum “Das Herrenmahl” recunoaşte că “Cina Domnului este o taină a credinţei în sensul deplin al cuvântului” (*Das Herrenmahl*, p. 13), că această comunicare euharistică “creşte numai din comuniunea de credinţă” (*Ibidem*, p. 14). Prin urmare, unii teologi luterani afirmă deschis că “nu trebuie să existe în ei nimic care îi deosebeşte, căci altfel ceea ce-i deosebeşte lezează şi integritatea koinoniei şi prin aceasta şi unitatea trupului lui Hristos (*Deshalb darf zwischen ihnen nichts Trennendes stehen, denn andernfalls müsste, was sie trennt, auch die Integrität der koinonia und damit auch die Einheit des Leibes Christi verletzen*)” (W. Elert, *op. cit*., p. 69). Concluzia este responsabilitatea pentru Biserica creştină, care “nu poate lăsa mărturisirea darului din Cină complet deschisă şi relativă” (Ernst Kinder, *Gegenwart Christi*, p. 64) pentru că

ea “a fost încredinţată Bisericii spre administrare responsabilă, astfel încât nu e voie aici să ridicăm în slăvi un simplu «obiectivism» („*Obiektivismus*”; (*Ibidem*), întrucât prezenţa lui Hristos în Cină este “o realitate serioasă trans- subiectivă” (*Ibidem*, p. 65). Chiar documentul “Das Herrenmahl” conchide şi afirmă 3 mari componente doctrinare comune ca şi bază a comuniunii de credinţă înainte de intercomuniune:

“1) puterea serviciului transmisă de Hristos apostolilor Lui şi urmaşilor lor… să fie actualizată sacramental…

2) trebuie să fie exercitată unitatea acestui oficiu al slujirii … în comuniunea ierarhică a slujitorilor acestui oficiu (*in der hyerarchischen Gemeinschaft der Diener dieses Amtes*)

3) credinţa Bisericii, pe care ea o mărturiseşte în lucrarea euharistică…” (*Das Herrenmahl*, p. 43).

Comuniunea euharistică şi intrecomuniunea “nu se întemeiază aşadar, printr-un contract social … printr-o religie omenească” cum credea Schleiermacher, “administratorul ordinii superioare (*der Herrnhuter hoherer Ordnung*)” (cf. H. Sasse, *Corpus Christi*, p. 28), “nici cum crede luminismul tuturor timpurilor … nu are paralelă nici din punct de vedere al istoriei religiilor” (*Ibidem*). Ea “se formează din mijloacele harice divine, cuvântul lui Dumnezeu şi sacramentele lui Hristos” (*Sie entsteht vielmehr aus den gottlichen Gnadmitteln, dem Worte Gottes und den Sakramenten Christi*”; *Ibidem*, p. 14), ea este o “*comuniune sui-generis*” (*Ibidem*, p. 28) şi de fapt participarea la Sfânta Euharistie este “limitată sever la cei sfinţi” (W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft*, p. 65). Comuniunea euharistică şi intercomuniunea este de fapt *communio sanctorum, sancta sanctis, ta hagia tos hagiois*; “toată taina ideii biblice de koinonia este cuprinsă în aceste formule” (H. Sasse, *op. cit*., p. 28). Un teolog luteran a descoperit că “un text de Credo în limba normandă pre-franceză” are exact formula “*la communion des saintes choses*” şi face trimitere şi la o tălmăcire a Crezului în limba germană, apărută la Ulm, care conţine aceeaşi concepţie de *sanctorum communio* (*Ibidem*, p. 16).

În ce priveşte prima problemă, a recunoaşterii actelor bisericeşti din alte confesiuni ca Sfinte Taine, teologia şi Biserica Ortodoxă n-a formulat o doctrină oficială (cf. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele…*, p. 209), dar se poate spune că Sfinţii Părinţi au respins în principiu tainele ereticilor (cf. *ibidem*), din simplul motiv, logic, că recunoaşterea tainelor celor ce nu vin în Biserică ci rămân în confesiunea lor "ar însemna de fapt că acea confesiune conduce membrii ei la mântuire în mod egal cu Biserica Ortodoxă" (*Ibidem*, p. 213). Sfântul Chiril al Ierusalimului a respins botezul ereticilor iar Sfântul Vasile cel Mare n-a recunoscut botezul marcioniţilor, deşi botezau în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh (Sf. Chiril al Ierusalimului, p. *Cateheza VII*, Sf. Vasile, *Epistola 199*; cf. D. Stăniloae, "Numărul Tainelor…", p. 209); el observa numai că botezul catarilor poate fi recunoscut (Sf. Vasile, *Epistola 128*; cf. "ibidem"). Sfântul Grigorie de Nyssa a respins botezul eunomienilor iar Canonul 67 Apostolic nu considera pe cei "botezaţi sau hirotoniţi de eretici, nici credincioşi, nici clerici" (cf. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. cit.).

Totuşi, atitudinea teologilor otodocşi nu este una total exclusivă. Astfel, unii recunosc în principiu validitatea Botezului săvârşit în cadrul altei confesiuni dacă conţine componentele fundamentale ale Botezului creştin, adică formula trinitară şi elementul material (cf. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 211). Pe de altă parte, rămâne de netrecut adevărul că "omul nu poate primi în general pe Hristos sau de la Hristos mai mult decât crede" (*Ibidem*, p. 212). Este evident deci că teologia ortodoxă cunoaşte două atitudini: una care exclude orice recunoaştere şi alta care identifică cu bunăcredinţă, "o prezenţă … a unei baze obiective, în aşa – zisele taine dinafara Bisericii, care poate fi transformată de Biserică în conţinut haric, deplin" (*Ibidem*, p. 213). Acestei idei ar putea să-i fie imputată o logică sofistă, dar ea pleacă totuşi de la un dat: anume că ceremoniile din cadrul altor confesiuni "nu sunt numai o formă goală de orice conţinut obiectiv" (*Ibidem*, p. 212); nimeni nu poate susţine cu bună credinţă aşa ceva. Ideea "completării" sau autentificării actelor cultice din alte confesiuni ca Taine nu este o simplă construcţie logică ci se bazează pe însăşi condiţia

de existenţă a spiritului uman, realitate existenţială foarte complexă care implică o creştere şi descreştere duhovnicească, în care valorile nu sunt nici absolute, dar nici pierdute sau total lipsite de conţinut. Plecând de aici, se poate înţelege că există "o gradaţie a relaţiei omului cu Hristos" (Idem, *ibidem*), şi prin urmare şi ceremoniile din alte confesiuni creştine, chiar dacă nu sunt Taine în înţelesul şi conţinutul ortodox, totuşi "pun şi ele pe om într-o anumită relaţie cu Hristos, se reflectă şi asupra lor ceva din caracterul tainelor" (*Ibidem*). În acest înţeles, se poate accepta că ele "implică ceva ce poate alcătui … baza pentru o completare şi îndreptare a relaţiei… între omul respectiv şi Hristos" (*Ibidem*). Această posibilitate a şi fost exprimată în teologia şi practica ortodoxă prin aşa – numitul principiu al **iconomiei**. Iconomia a fost definită drept "acel mod de comportare condescendentă a Bisericii faţă de cei care vin la sânul ei, din anumite comunităţi eterodoxe, datorită căruia, având în vedere interesul superior al ei, … îi primeşte pe aceia fără să-i boteze" (D. Stăniloae, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1963, p. 152), sau recunoaşte "Botezul, Mirungerea, Căsătoria şi Hirotonia unor membri laici sau preoţi ai altor Biserici, la intrarea lor în sânul Bisericii Ortodoxe" (D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1971, p. 565). Aparent, această iconomie este foarte largă. Ea nu este însă aşa, pentru că tot ea specifică imediat că nu e vorba de "recunoaşterea *în ele însele* a tainelor unei alte confesiuni creştine", nu e vorba de "acordarea unei Taine cuiva care continuă să rămână în altă Biserică" (*Ibidem*), ci numai de "procedura cea mai bună, în cazul concret, când un membru al vreunei confesiuni *vine la sânul Bisericii*" (D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele…*, p. 213).

Dar miezul problemei intercomuniunii şi expresia ei maximă este de fapt participarea la Sfânta Euharistie, respectiv con-celebrarea şi împreună-împărtăşirea de aceeaşi Sfântă Euharistie. Teologia ortodoxă este aici precisă şi tranşantă, specificând că, întrucât Sfânta Împărtăşanie este "Taina unităţii mai adânci în acelaşi trup şi sângele lui Hristos … pe baza unei unităţi deja existente" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 92), vine de la sine unica şi fireasca concluzie că "ea

să nu se dea celor ce se află în afara Bisericii şi intenţionează să rămână în afara ei” (*Ibidem*). Această înţelegere este de fapt concluzia întregii Biserici nedespărţite, începând chiar de la Sfinţii Apostoli. Sfântul Irineu, ucenic apostolic arată interdeterminarea indisolubilă dintre Euharistie şi doctrină, zicând că “învăţătura noastră este conformă cu Euharistia, iar Euharistia cu învăţătura noastră” (Sf. Irineu, *Adversus haereses* IV, 18,5, apud. Ioannis Zizioulas, „Fiinţa eclesială”, p. 216). Sfântul Ciprian declară cu vehemenţă neostoită că adunările de cult ale schismaticilor şi ereticilor nu sunt adunări în numele lui Hristos, pentru că “cel ce se împotriveşte preoţiei lui Hristos … poartă armele contra Bisericii (Sf. Ciprian, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, în vol. “Apologeţi latini”, colecţia “P.S.B.”, nr. 3, Bucureşti, 1981, p. 446) şi “au părăsit principiul şi originea adevărului” (*Ibidem*, p. 442). Aceeaşi realitate şi aceeaşi concepţie o exprimă, mai subtil şi mai profund, Sfântul Grigorie de Nazianz şi Sfântul Grigorie de Nyssa, care atribuie Sfântului Duh faptul că la Cincizecime s-a pus baza înţelegerii sau a gândirii comune între credincioşii Bisericii, zicând: “Căci sunt toţi adunaţi de acelaşi Duh într-o armonie unitară, întrucât El a pus în mulţi una şi aceeaşi înţelegere” (Sf. Grigorie de Nazianz, *In Pentecostem Oratio* 16, P.G. XXXVI, 448, apud. D. Stăniloae, “Temeiurile teologice ale ierarhiei…”, în “Studii Teologice” nr. 3-4/1970, p. 167). La rândul lui, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că unirea sau comuniunea din Biserică nu este numai un act prezent, ci o lucrare pe baza unei realităţi date şi a unei împliniri viitoare. Unitatea deplină este pregătită de unitatea realizată între credincioşi şi Dumnezeu, între gândurile lor şi Raţiunea divină (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* XXI, apud. D. Radu, “Caracterul ecleziologic…”, p. 357; vezi şi D. Stăniloae, “În problema intercomuniunii…, p. 537), dar ea şi prefigurează totodată “acordul, consimţirea şi identitatea în raţiune prin credinţă şi iubire a tuturor întreolaltă, ce va avea loc în vremea descoperirii bunurilor viitoare” (D. Stăniloae, *op. cit.*, p. cit.), conform rugăciunii de împărtăşire: “Dă-ne nouă se ne împărtăşim mai cu adevărat în ziua Împărăţiei Tale!”. Firul acestei concepţii este continuat până în timpurile noastre, de

exemplu în *Enciclica Patriarhilor răsăriteni* de la 1848, care declară: "la noi salvgardarea religiei rezidă în trupul întreg al Bisericii, adică în poporul însuşi care vrea să păstreze credinţa intactă" (cf. P.Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, Editura Christiana, Bucureşti, 1993, p. 202). În concepţia şi viaţa ortodoxă, Sfânta Împărtăşanie este deci viaţa şi credinţa întregii comunităţi bisericeşti, ea este "inseparabilă de mărturisirea credinţei plenare, de un angajament al credinţei, de viaţă, de spiritualitate şi de luare în serios a întregii tradiţii care converge în sacramentul Euharistiei" (D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine…*, p. 358). Această credinţă a fost exprimată oficial de Biserica Ortodoxă Română în declaraţia ei de la al 4-lea Simpozion teologic de la Regensburg, 17-23 iulie 1972, respingând o intercomuniune fără unitatea în credinţă cu următoarele argumente: "Noi stăm… pe temeiul din Fapte II, 42 unde se spune că frângerea pâinii era anticipată de ascultarea comună şi, se înţelege, de acceptarea cu credinţă a învăţăturii apostolice şi de comuniunea spirituală în sens mai larg… Noi stăm pe baza întregii tradiţii a Vechii Biserici, potrivit căreia în Biserică n-au fost primiţi la împărtăşirea euharistică cei de alte credinţe" (cf. D. Radu, *op. cit*., p. 363). Ortodocşii sunt convinşi că la adevărata intercomuniune nu se poate ajunge evitând unele adevăruri de credinţă sau sacrificând plenitudinea lor. În felul în care e înţeleasă şi aplicată astăzi intercomuniunea, ea se arată ca "o gravă contradicţie logică şi reală" (D. Stăniloae *În problema intercomuniunii*, p. 561), "o formulă şi o practică hibridă, contradictorie în ea însăşi" (*Ibidem*, p. 562), pentru că aceeaşi persoană, aceeaşi teologie şi confesiune nu poate fi pe de o parte unită, pe de altă parte neunită cu ceilalţi (cf. *Ibidem*). Intercomuniunea, aşa cum e aplicată de unii, se arată mai mult o manifestare a unei solidarităţi exterioare, o relativizare sacramentală, eclesială şi spirituală, decât o identitate sau o comuniune de conţinut. Ortodocşii atrag atenţia că în sânul ei duhovnicii verifică "identitatea credinţei individului cu credinţa Bisericii" (*Ibidem*, p. 564), chiar la propriii credincioşi. Aceştia se împărtăşesc din acelaşi Potir pentru că şi-au imprimat, prin credinţa lor conformă cu chipul lui Hristos, un chip corespunzător cu Hristos cel

întreg şi nu au căutat "să adapteze pe Hristos primit în Euharistie cu un chip greşit şi ştirbit" (*Ibidem*, p. 574). Spiritualitatea sacramentală pretinde dinainte o mărturisire întreagă a lui Hristos, pentru că "numai cine recunoaşte pe Hristos întreg în lucrarea Lui întreagă, se deschide întreg lui Hristos, pentru a se uni întreg cu Hristos" (*Ibidem,* p. 575). Împărtăşirea este simultan suprem act sacramental şi supremă mărturisire de credinţă, pentru că mâncarea ei înseamnă tocmai suprema şi completa credinţă în Izvorul vieţii de care ne împărtăşim.

Teologia şi Biserica Ortodoxă consideră că fidelitatea faţă de adevărul lui Hristos impune speranţa că diferitele confesiuni creştine au realmente tensiunea spre adevărul lui Hristos, dar ţine în acelaşi timp să sublinieze că unitatea autentică nu este un sincretism sau o relativizare, pentru că o adevărată conştiinţă creştină nu concepe poziţii şi adevăruri separate, fragmentate, contradictorii sau trecătoare ci numai Adevărul unic, "acelaşi, astăzi şi în veci".

9. SPIRITUALITATEA SACRAMENTALĂ

Teologia sacramentală determină esenţial spiritualitatea confesiunilor creştine. Cu cât învăţătura lor despre Sfintele Taine este mai importantă, mai decisivă şi mai bogată, cu atât spiritualitatea mai amplă, mai organică şi mai viabilă. Mulţi teologi luterani sunt conştienţi că simplificarea învăţăturii sacramentale de către Reformă este responsabilă direct pentru sărăcirea generală a spiritualităţii luterane. Există o legătură între teologia Tainelor individuale, o unitate care exprimă o anumită spiritualitate, chiar şi în protestantism.

Astfel spiritualitatea Botezului este încadrată în învăţătura mai mare despre Îndreptare. De asemenea, Botezul nu este considerat izolat, ca o taină în sine, ci legat strâns de celelalte sacramente, mai ales de Confirmare şi Pocăinţă, dar şi de Cina Domnului. Luteranii vorbesc şi de o legătură a Botezului cu Hirotonia şi Cina Domnului. Ei afirmă că "Botezul este într-un anume fel conţinut în toate propovăduirile repetate şi în toate praznicele euharistice repetate. Acest lucru e valabil

şi despre *absoluţie* şi despre *Hirotonie*" (Edmund Schlink, *Die Lehre von der Taufe,* p. 93). Botezul este declarat "accesul la Cina Domnului" (*Ibidem*) pentru că prin fiinţa şi sensul lui, el este "direcţionat într-un chip propriu spre Cina Domnului şi unit teologic cu ea" (P. Brunner, *Die ev. – lutherische Lehre…*, p. 14).

Semnificativ şi încurajator este însă faptul că există, la unii teologi luterani mai noi, o înţelegere a Mirungerii – şi nu a Confirmării! – chiar foarte apropiată de cea ortodoxă. Lucrarea lui Karsten Bürgener "Die bischöfliche Konfirmation" (*Confirmarea episcopală*) conţine nu doar o pledoarie pentru Mirungere, pentru reluarea practicii de ungere a neofitului ci chiar o spiritualitate a Mirungerii în sens ortodox. Bürgener a demonstrat necesitatea şi specificul Mirungerii ca Sfântă Taină prin specificul efectului ei haric, spre deosebire de Botez, într-o înţelegere foarte organică. O comparaţie între descrierea lui şi cea făcută de teologul ortodox D. Stăniloae ne arată o similitudine impresionantă.

Centrul spiritualităţii sacramentale îl constituie însă Euharistia. Sfânta Euharistie îşi are miezul fiinţei şi al efectului în dimensiunea ei de jertfă. Aceasta determină fundamental spiritualitatea şi comuniunea euharistică. Dar spiritualitatea euharistică trebuie obligatoriu încadrată în Preoţie şi kerygma. Luteranii recunosc că "un dialog teologic despre învăţătura Cinei este posibil numai sub premisa că Biserica se leagă şi în timpul nostru de mărturisirea de credinţă printr-o făgăduinţă solemnă la Hirotonia (*Ordination*) slujirii întru cuvânt şi sacrament" (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprachs*, p. 38). Iar aceasta implică o disciplină euharistică precisă, căci ne reamintim că "rânduielile Bisericii primare îi obligau pe toţi participanţii să-şi facă ordine în suflet (*auszuräumen*)" (W Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft în der alten Kirche hauptsachlich des Ostens*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1954, p. 69). Sărutul liturgic al păcii "are locul lui precis în liturghie" şi el "nu este «sărutul întregii lumi» al lui Schiller, ci mărturie a frăţietăţii creştine (*Der liturgische Friedenskuss ist nicht der Schillersche «Kuss der ganzen Welt»,sondern Zeugnis der christlichen Bruderschaft*), şi dovedeşte faptul că tocmai comunitatea locală, între

membrii căreia se schimbă acest sărut, vrea să fie aceasta (mărturie a frăţietăţii creştine, n.n.)” (*Ibidem*, p. 70).

Faţă de viaţa celorlalte confesiuni creştine, spiritualitatea sacramentală ortodoxă este specifică prin organicitatea ei. În ea, Sfintele Taine nu sunt un anumit număr de acte harice săvârşite în cadrul unor slujbe bisericeşti ci sunt componente indispensabile ale vieţii creştinului în har. Sfintele Taine nu stau una lângă alta şi nici nu sunt unite datorită vreunui principiu logic, organizatoric sau dogmatic. Ele alcătuiesc împreună întreaga hrană şi energie a vieţii spirituale a omului, încât nu se poate vorbi de Taine necesare şi Taine ne-necesare. Toate constituie viaţa organismului viu care este Biserica şi viaţa fiecărui organism uman. În Ortodoxie, spiritualitatea sacramentală se confundă de fapt cu însăşi ideea de spiritualitate creştină, pentru că Ortodoxia n-a conceput niciodată o viaţă harică înafara Bisericii, adică înafara Sfintele Taine. În ultimă instanţă, spiritualitatea ortodoxă este sacramentală sau eclesiologică pentru că este euharistică. În concepţia ortodoxă nu se poate înţelege o viaţă în har fără comuniunea euharistică în Biserică.

Fiind în mod fundamental şi exclusiv acte ale Bisericii, (K. Bürgener, *Die bischöfliche Konfirmation*, p.7) Sfintele Taine se constituie într-un tot organic în viaţa Bisericii şi în viaţa omului. Fiecare Sfântă Taină este distinctă, are lucrarea şi rostul ei specific, dar acestea îşi au sensul şi reuşita în cadrul celorlalte.

Protestanţii spun şi ei despre Botez că înseamnă o nouă identitate umană, o moarte a omului vechi şi naştere a omului nou, o nouă spiritualitate. Dar dacă ei ar fi înţeles Botezul ca o înviere fiinţială, reală şi o sfinţire în legătură cu Îndreptarea, atunci ar fi înţeles că harul baptismal se pierde în unele efecte ale lui, prin păcatele personale, şi ar fi recunoscut Pocăinţa ca taină. După ei, efectul Botezului este ceva static, tocmai pentru că înţeleg îndreptarea numai ca o iertare de păcate iar Taina Botezului numai ca pecete şi certificat al îndreptării. În spiritualitatea ortodoxă, Botezul nu este unica Taină ci numai prima Taină, adică intrarea într-un urcuş şi proces spiritual de o viaţă întreagă. Este numai prima dintre etapele acestui urcuş,

peste care nu se poate sări. Însuşi Mântuitorul Hristos a primit Botezul la începutul lucrării Sale mântuitoare. La fel şi noi, "creştem în natura noastră omenească din punct de vedere duhovnicesc, cum a binevoit să crească şi El cu natura Sa omenească" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, p. 27). Protestanţii vorbesc şi ei de o creştere a Bisericii prin botezele săvârşite în ea, dar înţeleg această creştere mai mult numeric, cantitativ. În spiritualitatea ortodoxă această creştere este reală pentru că este organică. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: " Căci Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să lucreze pururea şi în toţi taina întrupării Sale" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G., XCI, 1084 D, apud. D. Radu, "Sfintele Taine în viaţa Bisericii", în "Studii Teologice", nr. 3-4/1981, p. 178). Este vorba deci de creşterea duhovnicească a fiecăruia în Hristos, până la "măsura bărbatului desăvârşit" şi numai în acest sens de creşterea întregii Biserici. Ortodocşii insistă, de asemenea, foarte mult pe Taina Mirungerii. Luteranii o consideră inclusă în Botez şi nu înţeleg insistenţa ortodoxă pentru distingerea unei alte Taine. Acest lucru se întâmplă tocmai din cauză că, în înţelegerea ortodoxă, Mirungerea nu este încă un act bisericesc ci este încă o etapă în creşterea duhovnicească. Teologul bizantin Nicolae Cabasila arată profund şi nuanţat atât legătura indisolubilă cât şi specificitatea şi necesitatea fiecăreia din cele două acte harice: "Astfel, Botezul este cel care ne dă însăşi fiinţa şi trăirea noastră în Hristos, căci până nu primesc această Taină oamenii sunt morţi şi plini de stricăciune şi abia prin ea păşesc la viaţă. La rândul ei, Ungerea cu sfântul Mir desăvârşeşte pe noul născut la viaţa Duhului întărindu-i puterile de care are lipsă aici pe pământ" (Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos,* în vol. "Scrieri", p. 136). Datorită faptului că lucrarea sacramentală este un proces organic, legătura între Botez, Mirungere şi Împărtăşanie este firească, este o necesitate organică: "Căci întâi trebuie să se facă mădularele (credincioşii, n.n.) asemenea capului, ceea ce înfăptuieşte dumnezeiescul Botez, apoi să se unească cu capul, unire care se înfăptuieşte prin dumnezeiasca Împărtăşanie" (Teofan al Niceii, *Epistola III*. P.G. CL, 329-340, apud. D. Stăniloae, "Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", în rev. "Ortodoxia", nr.

4/1970, p. 508), pentru că “pâinea vieţii este cea care susţine puterile sufletului şi-l întremează de-a lungul călătoriei lui” (N. Cabasila, *op. cit.*, p. 137).

Legătura dintre Botez, Mirungere, Spovedanie şi Împărtăşanie nu este o simplă ordine, sistematizare sau aliniere instituţională bisericească, ci este o creştere a organismului duhovnicesc al persoanei în cadrul Trupului lui Hristos. Acelaşi Nicolae Cabasila explică:” După cum înainte de a te fi împăcat cu prietenii nu poţi sta în mijlocul lor, tot aşa nici în stare de păcat şi de stricăciune nu te poţi împărtăşi de Trupul şi Sângele de care sunt vrednice numai sufletele curate. Iată de ce, întâi de toate ne *spălăm*, apoi ne *ungem* şi numai după ce ne-am *curăţit* de-ajuns şi *ne-am umplut de buna – mireasmă a fiinţei lui* Hristos, abia după aceea suntem primiţi şi noi la Sfânta Masă a Împărtăşaniei” (N. Cabasila, *op. cit.*, p. 151). Botezul şi Împărtăşania se deosebesc şi prin scopul harului împărtăşit, prin aceea că “Botezul face moartă aplecarea noastră spre plăcerile vieţii iar Paharul convinge pe cei, binecredincioşi să pună adevărul mai presus chiar şi de viaţă” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 30, în “Filocalia”, vol. III, p. 114). Spunem că Botezul ne renaşte la o viaţă nouă sau ne împropriază o viaţă nouă. Această nouă viaţă, trăită însă în condiţiile istorice, nu poate exista fără perspectiva şi garanţia vieţii de veci. Această garanţie, pregustare a vieţii de veci prin gustarea din Trupul şi Sângele Domnului aici pe pământ, este Sfânta Euharistie. Din perspectiva subiectului activat în această viaţă sacramentală, se poate spune că prin Botez credinciosul “devine subiect al lucrărilor necreate ale lui Hristos care este în el… Prin Sfânta Împărtăşanie subiectul uman devine mădular al subiectului Hristos” (D. Stăniloae, *Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele şi Sărbătorile Bisericii ortodoxe*, în rev. “Ortodoxia”, nr. 2/1976, p. 411), astfel că, întrucât Hristos devine “subiect al mădularelor umane şi chiar al subiectului uman, subiectul uman devine şi el subiect al mădularelor trupului lui Hristos” (*Ibidem*).

O componentă fundamentală a spiritualităţii sacramentale, o axă a ei o constituie legătura dintre Sfânta Euharistie şi Preoţie, care determină de fapt toate

Tainele. Unii teologi luterani, recunoscând un aspect de jertfă al Sfintei Euharistii au acceptat implicit (fără s-o facă însă explicit) necesitatea Preoţiei pentru săvârşirea acestei jertfe. Tainele sunt sacrificiale, dar Sfânta Euharistie este prin excelenţă. Biserica se înfăţişează ca şi comunitate sacramentală datorită legăturii Tainelor cu starea de jertfă şi înviere a lui Hristos, pe care Sfânta Euharistie o exprimă şi o împărtăşeşte participanţilor tocmai datorită faptului că s-au pregătit printr-o asemenea stare de jertfă. Nu există deci nici Euharistie, nici alte Taine şi nici Biserică, fără taina Preoţiei.

Toate Tainele sunt sacrificiale, şi aceasta într-un sens dublu: întâi pentru că prin fiecare ni se oferă Hristos şi apoi pentru că în fiecare şi noi ne oferim lui Dumnezeu. Tainele sunt deci jertfă a comunităţii dar şi jertfă a lui Hristos, mai presus de comunitate. Pentru obiectivitatea acestei jertfe a lui Hristos care depăşeşte subiectivismul jertfei comunităţii este nevoie de serviciul Preoţiei ca stare de har specială, obiectivă, instituită divin. Preotul este tocmai focarul în care se reflectă, se unesc, se concentrează aceste două aspecte sacrificiale ale Sfintelor Taine. Preoţia are deci capacitatea aceasta unică şi numai prin ea comunitatea e activă iar Hristos e prezent în ea. Dacă în Biserica catolică Hristos rămâne departe de comunitate, izolat în casta sacerdotală, la protestanţi el e departe de comunitate pentru că rămâne în cer; "la catolici totul se face prin Hristos, fără comunitate, deşi pentru comunitate; la protestanţi totul se face prin comunitate, fără Hristos" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", nr. 9-10/1966, p. 549). Unitatea comunităţii (pe care insistă toate confesiunile creştine) e asigurată în catolicism prin organizarea piramidală a instituţiei iar la protestanţi e numai o intenţie sentimentală, lipsită de o temelie obiectivă. La catolici e greu de vorbit de o creştere sacramentală pentru că, după ei, Biserica are deja depozitat tot tezaurul meritelor prin jertfa lui Hristos pe cruce. În protestantism tot ce are Biserica şi credinciosul este o promisiune, o nădejde eshatologică, un viitor. În Biserica şi spiritualitatea ortodoxă Hristos este

atât o posesiune cât şi o promisiune, un semn al posesiunii depline viitoare (Vezi *ibidem*, p. 550)

Protestanţii denumesc în general Euharistia drept *communio sanctorum,* sacramentul comuniunii sfinţilor. Dar împărtăşirea de Hristos este, după ei, împărtăşirea de meritul jertfei Lui, care rămâne în cer, participanţii rămânând aceiaşi oameni păcătoşi. Întrucât harul Euharistiei nu este decât promisiune, care există deja de la Botez, ar rezulta că însăşi "menţinerea Euharistiei e una din inconsecvenţele sistemului" (D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele…*, p. 195) luteran.

În teologia şi spiritualitatea ortodoxă însă, Sfânta Euharistie este şi *altar* şi *masă*. Este altar pentru că în ea se aduce o jertfă reală, şi este masă pentru că acea jertfă este oferită şi consumată. În concepţia ortodoxă "baza Euharistiei este asumarea trupului nostru, jertfirea Lui pentru noi şi învierea lui" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 95). Hristos este prezent şi se află în această stare de jertfă pentru a ne-o împropria nouă. Unirea lui Hristos prin Euharistie e posibilă şi e deplină pentru că "unde e trupul şi Sângele Său, e prezent şi lucrător în modul deplin însuşi subiectul lor" (*Ibidem*, p. 89) şi astfel "însuşi subiectul lui Hristos, ca subiect al Trupului şi Sângelui Său se face, prin Euharistie, subiect al trupului şi sângelui nostru" (Idem, *ibidem*). Duhul Sfânt care-l face pe Hristos prezent în Euharistie prin prefacerea elementelor materiale, le preface nu numai pe acestea ci şi însăşi comunitatea, aşa cum se spune în rugăciunea ortodoxă: "Trimite Duhul Tău peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte…". Trupul şi Sângele lui Hristos nu rămân statice în Biserică, ci o «prefac» în ele înşile iar această «prefacere» este lucrată continuu: "Tensiunea între identitatea cu Hristos şi deosebirea de El trebuie înţeleasă ca potenţialitate care se poate actualiza neîncetat" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 545). «Prefacerea» aceasta a noastră nu este altceva decât ceea ce spunem când afirmăm că ne unim cu Hristos. Teologia bizantină a exprimat totdeauna explicit acest lucru: "Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui cu voia noastră, trupul şi sângele Lui una cu trupul şi sângele nostru!" (N.

Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 195). De aici rezultă consecinţele extraordinare pentru viaţa duhovnicească, pentru responsabilitatea noastră în acest proces spiritual, căci "cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză e voinţa noastră…!" (*Ibidem*). Numai dinamismul acesta sacramental poate vorbi de o creştere şi un dinamism al Bisericii, pentru că "în realitate nu e vorba decât de un singur trup, pentru că Trupul tainic nu e decât o prelungire a trupului personal, iar trupul euharistic e însuşi trupul Cuvântului care Se oferă în continuarea comunităţii bisericeşti, ca prelungire a trupului Său tainic" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 103). Acest dinamism, această posesiune şi totuşi creştere o exprimă rugăciunea din Liturghia ortodoxă, de după împărtăşire: "Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, *mai cu adevărat*, în ziua cea neînserată a Împărăţiei tale!". Acest dinamism euharistic exprimă faptul că împărtăşirea de Hristos înseamnă împroprierea stării sale de jertfă şi de înviere, stări care "devin existenţiale în noi" (D. Stăniloae, *Natură şi Har în Teologia bizantină*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1974, p. 432). Această realitate ne îndreptăţeşte să afirmăm specificul organic al spiritualităţii sacramentale ortodoxe. Tainele sunt astfel "respiraţia continuă a Bisericii" (D. Radu, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii*, p. 193) sunt însăşi viaţa Bisericii, căci "prin Sfintele Taine noi trăim, ne mişcăm şi suntem" (N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 146). Spiritualitatea creştină este hristologică întrucât este eclesiologică, Hristos este găsit numai pe acest drum sacramental în Biserică. Teologia bizantină a afirmat consecvent acest lucru, de aceea spiritualitatea sacramentală a şi fost denumită expres drept "viaţa în Hristos" (N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 149: "dar aceasta şi este viaţa în Hristos, viaţă pe care o câştigă Tainele Sfinte…"). Calea sacramentală este nu numai expresa unire reală cu Hristos, ci şi singura şansă de prefacere a noastră după chipul lui Hristos: "Prin mijlocirea acestor Sfinte Taine, Hristos vine la noi, îşi face sălaş în sufletul nostru, se face una cu el şi-l trezeşte la o viaţă nouă… Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăşi viaţa Sa şi din propria Sa desăvârşire" (*Ibidem*, p. 146). Ne

aducem aminte că şi teologia luterană, în descrierea efectelor Botezului, vorbeşte de o "curăţire", "înnoire", "viaţă nouă", dar acestea nu sunt totuşi înţelese ca o prefacere reală, ca o sfinţire a omului. Teologia sacramentală ortodoxă, mergând din Biserica primară şi prin teologia patristică până astăzi, afirmă cu hotărâre că tocmai acesta şi numai acesta este sensul Sfintelor Taine: o înrădăcinare esenţială a harului divin în persoana umană, până la temeliile ei, schimbând-o fundamental, transfigurând-o şi chiar îndumnezeind-o. Unirea sacramentală cu Hristos nu este numai principială ci este înţeleasă în sensul cel mai propriu şi mai organic: "Prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptăţii intră, ca printr-o mare deschizătură a firii, în această lume întunecată (a firii, a persoanei umane, n.n.) şi omoară tot ce-i pieritor în ea, împrăştiind peste tot duh de viaţă nemuritoare, căci Lumina lumii biruieşte lumea … vrând adică să spună că trupul muritor şi stricăcios se face vrednic de o viaţă veşnică netrecătoare" (*Ibidem*, p. 137). Trebuie să observăm că lucrarea harului sacramental este referită permanent la întreaga persoană umană, realitate material - spirituală unitară. Prin urmare, spiritualitatea creştină constă fundamental în viaţa şi spiritualitatea sacramentală, cu care, practic, se identifică. Este un specific al teologiei şi spiritualităţii ortodoxe că, fidelă biblic şi patristic, n-a conceput niciodată o spiritualitate teoretică, simbolică, neraportată la lucrarea harică a Sfintelor Taine. Aşa după cum nu se poate vorbi de o spiritualitate creştină înafara Bisericii, tot aşa nu poate exista o viaţă în har fără harul Sfintelor Taine, pentru că acest mod de împărtăşire a harului divin a fost ales şi instituit expres de însuşi Hristos, Izvorul vieţii. Că organicitatea este specificul fundamental al spiritualităţii ortodoxe este un lucru recunoscut şi de teologii luterani (vezi Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Verlag Ernst Reinhard, Munchen, 1937, Hans Asmussen, *Das Sakrament*, Stuttgart, 1957, Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1959, Hermann Sasse, *In Statu Confessionis I*, Verlag die Spur, Berlin, 1975, Wilhelm Stählin, *Mysterium*, Johannes Stauda Verlag,

Kassel, 1970, Karsten Bürgener, *Die bischöfliche Konfirmation*, Verlag des Verfassers, Bremen, 1993).

Spiritualitatea sacramentală este decisivă nu datorită unui sacrament sau unor anumite sacramente, ci datorită ansamblului sacramentelor ca organism şi izvor unitar de viaţă harică întreagă. De exemplu: împărtăşirea fără o spovedanie concretă şi completă este nerodnică şi chiar păgubitoare. De aceea, trebuie afirmate toate cele şapte Sfinte Taine şi nu poate fi lăsată niciuna; de dragul integrităţii organismului şi a vieţii şi nu de dragul unui număr.

În sfârşit, este extrem de important să subliniem ceea ce am afirmat deja în treacăt, că din aspectul sacrificial al tuturor Tainelor reiese dimensiunea *ascetică* a spiritualităţii ortodoxe. Este uşor de constatat în săvârşirea şi împărtăşirea concretă a Sfintelor Taine că spiritualitatea sacramentală a pierdut aproape orice dimensiune ascetică în Apusul creştin. Ea a rămas numai în Răsăritul creştin, constituie deja un specific al lui şi este deci cu atât mai important. Teologia ortodoxă afirmă că, fără această dimensiune ascetică, spiritualitatea sacramentală nu mai este de fapt creştină.